3 1761 08149958 4

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

ET

COMPTE RENDU

DES PRINCIPALES PUBLICATIONS SCIENTIFIQUES

paraissant tous les deux mois

SOUS LA DIRECTION

DE

H. VUILLEUMIER, D. Th.

professeur de théologie à l'Université de Lausanne,

ET DE

PH. BRIDEL

professeur de philosophie à la faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud.

La vérité, sans la recherche de la vérité,
n'est que la moitié de la vérité.
A. Vinet.

Trente-troisième année.

LAUSANNE

GEORGES BRIDEL & Cie ÉDITEURS

1900

Reprinted with the permission of the Revue de Théologie et de Philosophie

JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LIMITED
Berkeley Square House, London, W.1

Les deux directeurs, MM. H. VUILLEUMIER et PH. BRIDEL, sont secondés par un comité qui se compose de MM. *Ph. Berger*, de l'Institut de France, à Sceaux (Seine); *P. Chapuis*, pasteur à Chexbres et professeur à l'Université de Lausanne; *E. Comba*, professeur à l'Ecole vaudoise de Florence; *E. Dandiran*, professeur à l'Université de Lausanne; *Marc Doret*, pasteur et professeur à Genève; *H. Du Bois*, pasteur et professeur, à Neuchâtel; *Gaston Frommel*, professeur à l'Université de Genève; *Lucien Gautier*, à Cologny (Genève), professeur à la Faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud; *P. Lobstein*, professeur de théologie à l'Université de Strasbourg; *Ernest Martin*, professeur à l'Université de Genève; *Ch. Monvert*, professeur à la Faculté indépendante de Neuchâtel; *A. Sabatier*, professeur, à Paris; *Edmond Stapfer*, pasteur et professeur, à Paris.

LIBRARY
JUN 10 1968
UNIVERSITY OF TORONTO

BR
3
R4
année 33

Volumes 1-5 of this title were published as *Théologie et Philosophie.*

Commencing with Volume 6 the title changed to *Revue de Théologie et de Philosophie.*

First reprinting, 1965, Johnson Reprint Corporation

Printed in the United States of America

CHARLES SECRÉTAN ET LA PHILOSOPHIE KANTIENNE

PAR

JOSEPH DUPROIX

Il est sans doute téméraire de revenir sur la philosophie de Charles Secrétan après la vigoureuse étude de M. Pillon[1]. Il m'a paru cependant, que la critique de l'éminent directeur de *l'Année philosophique* ne saurait être tenue pour un jugement définitif, et, sans prétendre formuler moi-même ce jugement, je voudrais attirer l'attention des historiens de la philosophie sur un point important de cette doctrine, qui semble avoir été négligé jusqu'à ce jour, et dont la mise en lumière doit avoir pour résultat de rendre au système du penseur suisse sa véritable physionomie.

Comme l'a fort bien montré M. Pillon, son œuvre entière est orientée vers la morale. Mais celle-ci, ajoute-t-il, s'y « déduit du principe de sa métaphysique, c'est-à-dire de la consubstantialité de la créature et du Créateur et de l'unité substantielle des êtres créés[2]. » Son ouvrage se présente d'ailleurs en son entier comme une justification de ce point de vue. C'est la métaphysique qu'il expose en premier lieu, et quand il en arrive à l'éthique, il commence par démontrer que Secrétan identifie l'obligation avec le commandement divin, et poursuit son exposé en présentant chaque démarche du penseur comme une déduction de sa théorie de la substance, — qui se confondrait d'ail-

[1] *La philosophie de Ch. Secrétan.* Paris, chez F. Alcan, 1898.

[2] Page 178.

leurs avec la doctrine de la nature divine, — tout en lui reprochant, à l'occasion, de n'avoir point élaboré une théorie de la connaissance qui eût projeté quelque clarté sur ce panthéisme impensable.

Certes, la première édition de *La philosophie de la liberté* semble justifier cette vue sur le système de Secrétan. Il faut même aller plus loin, et avouer que dans ses écrits postérieurs, il a repris plus d'une fois le mode déductif. Les abondantes citations que M. Pillon a extraites de son œuvre en sont la meilleure preuve.

Cependant, on ne saurait l'oublier, le philosophe de Lausanne tenta de bonne heure de réagir contre cette méthode que, dans sa jeunesse et pendant un séjour en Allemagne, il fut amené à préconiser, sous l'influence de Fichte, de Hegel et plus particulièrement, de Schelling. Dans l'une des préfaces dont il accompagna les éditions successives de *La philosophie de la liberté*, il prit soin de signaler cette évolution profonde que, à n'en pas douter, suscita l'effort de l'école positiviste. L'étude du système d'Auguste Comte frappa vivement son esprit, et l'amena à penser que la belle construction dont il s'enthousiasma d'abord pourrait bien n'être qu'un poème fragile et ne pas rendre compte des faits. Aussi s'efforça-t-il dès lors de chercher dans l'expérience, c'est-à-dire dans l'étude de la réalité, une base solide sur laquelle il lui serait possible d'édifier inductivement l'édifice philosophique. Nous savons pertinemment que, dans la seconde partie de sa vie, il manifesta à plusieurs reprises le regret de ne s'être point adonné plus complètement à l'étude des sciences naturelles, et qu'il travailla à combler cette lacune dans le but évident d'élaborer sa conception de l'univers suivant un processus plus rigoureux. A la méthode déductive que M. Pillon s'est attaché à nous traduire, il substitua la méthode inductive et prétendit non plus descendre de Dieu à l'univers et à la vie, mais s'élever de la vie au principe des choses. C'est dans cette démarche qu'il faut voir l'originalité vraie de sa philosophie.

Une étude attentive nous a amené à cette conclusion que la vie morale est bien aux yeux de Secrétan la fin de la philoso-

phie, mais que la conception de la vie morale doit reposer sur l'expérience, beaucoup plus qu'elle ne dépend de principes à priori, et que bien loin que la conception métaphysique du monde nous puisse donner la clef de la vie, la morale nous fournit la clef de l'univers. C'est pour justifier cette impression que j'extrais d'un mémoire sur *La philosophie morale* de Charles Secrétan écrit depuis plusieurs années déjà, le fragment qui va suivre[1]. Je me propose de faire saillir comme une seconde philosophie de Secrétan plus intime que la première et qui procède dans une large mesure de l'expérience. Elle comprend une psychologie de la volonté dont la précision ne le cède en rien à celle de Maine de Biran, une théorie de la raison qui se rattache immédiatement à cette psychologie, et une morale sociale dont les principes en découlent tout naturellement. Mais c'est par la morale qu'il faut commencer, puisque aussi bien c'est d'elle qu'il est parti. C'est aussi par elle que nous finirons, car il faudra montrer comment sa psychologie l'a amené à socialiser la morale au contraire de Kant chez lequel cette discipline revêt un caractère exclusivement individuel.

I

On croit volontiers que la philosophie morale de Charles Secrétan reproduit, sans en altérer les lignes essentielles, la doctrine de *La critique de la raison pratique*. Le penseur de Lausanne se serait contenté d'accentuer la valeur théorique de l'impératif catégorique dont il aurait fait le centre de la spéculation. Quelques critiques ont même cru pouvoir parler de son *orthodoxie kantiste*[2]. C'est à notre sens aller trop loin. A aucun degré, Secrétan n'a suivi Kant dans l'édification de son éthique. Il semblerait au contraire qu'il l'ait élaborée en opposition directe avec la morale kantienne. Il est vrai que le point de départ semble le même dans les deux systèmes, cependant

[1] Ce mémoire fut présenté au concours *Henri Disdier*, et couronné en janvier 1896 par l'Université de Genève. Avec de légères modifications dans la forme, ce fragment en est extrait textuellement.

[2] Voir dans la *Revue de théologie de Montauban* de décembre 1898, l'article dans lequel M. Henri Bois analyse l'ouvrage de M. Pillon.

ceux-ci se distinguent dès l'origine, et présentent des divergences fondamentales.

La loi morale doit être universelle au même titre que les principes rationnels; tel est l'axiome commun aux deux penseurs. Les catégories de la raison pratique ne prétendent pas à une nécessité moins inflexible que celles de la raison pure. Le méconnaître ne contribuerait à rien moins qu'à ruiner toute tentative faite pour assurer un point de départ solide à la science morale. S'il est impossible de concevoir une logique dont les lois ne soient pas l'expression même de la raison, il ne l'est pas moins d'imaginer une éthique aux principes de laquelle celle-ci ne conférerait pas l'universalité et la nécessité. Aussi bien, les partisans de la morale indépendante, qui prétendent édifier cette science avec les seules données du sens intime, ne peuvent-ils déterminer rigoureusement le devoir. L'empirisme ne peut pas davantage atteindre ce résultat, parce que les prétendues lois qui seraient le produit d'une association répétée de nos idées ou de nos impressions, ne sauraient avoir qu'une valeur individuelle et relative. Le caractère contingent des résultats de l'expérience et les variations du sens intime ne permettent pas de fonder une science pratique qui puisse prétendre à l'universalité de ses principes, parce que la loi d'une telle science ne peut être qu'à priori, comme celles de la logique formelle.

Il semblerait que des prémisses semblables aient dû engendrer deux systèmes philosophiques semblables. Cependant un examen attentif révèle dès l'abord au sein des deux conceptions en présence des tendances absolument opposées.

Secrétan, tout en acceptant le principe générateur de la morale kantienne, se sépare du maître dès qu'il s'agit de l'appliquer. Une question s'impose à son esprit, dont Kant ne s'est pas ou n'a pas voulu s'aviser : quelle sera la valeur d'une éthique dont les lois sont à priori ? Purement formelle, de quel secours sera-t-elle à des êtres qui sont aux prises avec la réalité, et qui doivent dérouler leurs actions dans un monde donné ? L'universalité qu'on lui a garantie en la plaçant sous la seule juridiction de la raison ne la rend-elle pas du même coup

stérile ? Comment, en un mot, des lois pratiques à priori pourront-elles imposer aux hommes une ligne de conduite valable dans un monde déterminé ?

Il ne s'agit de rien moins que du problème des rapports de l'idéal et du réel, du logique et du donné, qui remplit l'histoire de la philosophie, d'Aristote à Descartes, et de Descartes à Hegel. Cependant, il se présente ici sous un jour tout nouveau, puisqu'il se trouve transporté du domaine de la raison pure dans celui de la raison pratique. Tandis que, au point de vue théorique, on recherche si les lois de la pensée sont auss celles du réel, Secrétan se demande si, au point de vue pratique, les impératifs catégoriques peuvent guider l'agent moral dans son action sur le réel. La question à résoudre se pose à lui sous cette forme : comment des lois formelles peuvent-elles servir de principes d'action ? ou mieux : *comment, à la loi formelle du devoir, trouver une matière qui soit adéquate ?*

La difficulté n'est pas, ici, moindre que dans le domaine spéculatif. Le problême métaphysique des rapports du logique et du donné, transporté dans la sphère de la morale et devenu celui *des rapports de la forme du devoir avec sa matière*, n'en devient pas moins ardu ; la même énigme se propose à l'esprit humain sous un aspect nouveau mais aussi obscur. Secrétan s'est attaché à la formuler avec la plus grande rigueur, et l'on s'en étonnera d'autant moins qu'elle paraît constituer un obstacle sérieux à la réalisation du but qu'il semble s'être proposé à la suite de Kant, en tentant d'édifier une morale rationnelle. En la résolvant, il prétendait non seulement réfuter les systèmes empiriques qui croient s'appuyer victorieusement sur l'objection qu'ils en tirent contre les morales à priori, mais dépasser de très loin la conception criticiste de la vie, car, si Kant écartait d'emblée les systèmes empiristes, il demeurait néanmoins sous le coup de l'objection qui vient d'être formulée. C'est pour avoir entrevu ce point faible, que l'auteur de *La philosophie de la liberté* a fait faire à la science morale un progrès incontestable. Il suffira de rappeler la position adoptée par le solitaire de Königsberg vis-à-vis de l'empirisme pratique

pour faire saillir de façon très nette l'opposition qu'il convient de signaler entre son système et celui du penseur suisse.

* * *

Prenant leur point de départ dans la contradiction évidente à laquelle les rationalistes se heurtent entre la nécessité d'un impératif à priori et l'incontestable multiplicité des situations contingentes qui constituent les différents milieux sociaux, les philosophes empiristes opposent aux moralistes rationalistes une fin de non-recevoir catégorique, et prétendent faire sortir la loi morale de l'expérience collective fortifiée par l'association et l'évolution. Ils fondent l'obligation sur la détermination des fins naturelles à la nature humaine. Kant rangeait sous le nom de *morales matérielles* les différents systèmes fondés sur ce principe, parce que leurs auteurs croient pouvoir inférer la forme impérative du devoir de la *matière* que leur fournit l'observation des fins généralement poursuivies par l'humanité. Il croyait les réduire à néant dans la *Critique de la raison pratique* au nom des mêmes principes qui, dans la *Critique de la raison pure*, lui avaient permis de réfuter les conceptions matérialistes de l'univers, qui sont comme l'envers théorique des conceptions *matérielles* de la vie morale. Les philosophes qui soutiennent ce point de vue, pensait-il, veulent déterminer l'idée du *Bien* en observant quels sont en réalité les mobiles généraux des actions humaines, pour ériger ensuite en lois obligatoires les résultats de leurs observations. Or, en fait, l'humanité tout entière semble tendue dans un perpétuel effort vers le bonheur. Aussi bien, toutes les morales matérielles se peuvent-elles ramener à l'*eudémonisme*. Mais il est impossible de fonder sur la recherche du bonheur des principes pratiques dont la valeur soit universelle et nécessaire. On ne peut se représenter le bonheur que sous la forme du plaisir, et le plaisir dépend de nos désirs individuels. Dès qu'il s'agit de désirs, la sensibilité entre en jeu, et, sur ce terrain, il est vain de vouloir établir les lois recherchées. D'ailleurs, l'obligation morale doit être inconditionnelle, sous peine de devenir amorale ; l'agent ne doit obéir à la loi que par respect pour la loi. Dès qu'il la

regarde comme un moyen elle perd son caractère de nécessité, car tout autre que lui pourra la trouver impropre à atteindre le but qu'il se propose. On ne peut échapper à cette indétermination qu'en déduisant de la forme à priori de l'impératif catégorique la matière même de nos devoirs.

C'est ainsi que le penseur allemand fut amené à tenir cette gageure incompréhensible qui consistait à faire sortir du seul concept de l'obligation et de la bonne volonté l'ensemble des devoirs particuliers. Il parut en déduire avec autant de rigueur qu'un géomètre déroule une série de théorèmes, *la réalité de la personne humaine, sa dignité, le respect qui lui est dû, le devoir de la traiter invariablement comme une fin en soi, celui de la sincérité, l'estime de soi, l'obligation de procurer le bonheur aux autres hommes*, et enfin, toute la série des devoirs qui résultent de nos relations particulièrcs avec nos semblables. De même qu'au point de vue théorique la raison impose ses lois aux choses, de même, au point de vue pratique, elle les impose aux actions humaines avant toute expérience, avant tout exercice de la volonté.

* * *

Etant donné son point de départ, Secrétan aurait dû, semble-t-il, adopter la même méthode. Cependant l'objection des philosophes empiristes lui parut digne d'attention, même après la critique de Kant qui n'avait pas, à son sens, éludé les difficultés qui en résultent. Le meilleur moyen de réduire les morales matérielles au silence ne consisterait-il pas à leur emprunter ce qu'il y a de légitime dans leur conception de la vie morale, pour en concilier la loi avec les principes d'une éthique rationnelle? Sans s'effrayer d'une antinomie qui paraît d'abord insurmontable, il s'engagea hardiment dans une voie nouvelle dont le point de départ constitue, en même temps qu'un exposé vigoureux de l'objection empiriste, une réfutation serrée de la *Critique de la raison pratique*. A la déduction des devoirs telle que la présentait cet ouvrage, il opposa la nécessité de maintenir également les droits de l'expérience et de l'à priori.

A première vue, il semble impossible d'accorder la loi à

priori de l'obligation avec les multiples circonstances particulières de la vie auxquelles nous voulons l'appliquer; mais la confiance en la valeur de la raison oblige le penseur à postuler leur accord. Le problème consiste à chercher le point précis où il est possible d'adapter celle-là à celles-ci. C'est le supprimer et non le résoudre, qu'éliminer l'un des deux termes. Kant, en déduisant à priori les devoirs, sans se préoccuper de savoir si les résultats de ses déductions sont compatibles en fait avec les cas particuliers en présence desquels les hommes doivent se déterminer à l'action, a édifié une morale qui vaudra seulement pour une humanité idéale, mais ne sera d'aucun secours à l'humanité réelle. C'est dans le même sens qu'on ne saurait présenter les lois mathématiques comme exprimant le donné, parce que leur rigueur est obtenue justement au prix de l'abstraction du donné. « Kant s'est abusé lorsqu'il a cru pouvoir déduire la matière et l'objet de l'obligation de sa pure forme qui seule nous est fournie par la conscience.... Pour trouver dans la conscience tout ce que nous avons à faire dans le monde, il faudrait y trouver le monde lui-même. En l'y cherchant, Fichte et ses successeurs moindres que lui n'ont fait qu'escamoter le prix d'une gageure; leur parti pris est arbitraire [1]... » Il faut avouer qu'un philosophe empiriste ne formulerait pas mieux la critique. Les textes de ce genre abondent dans l'œuvre de Secrétan; celui-ci est significatif: « En parlant d'impératifs catégoriques pour désigner les choses qu'on doit faire pour arriver à tel ou tel but qu'il est loisible de ne pas poursuivre, le célèbre philosophe Kant n'a pas introduit et n'a pas eu dessein d'introduire une idée nouvelle; il n'a fait que préciser dans une formule à l'abri de toute équivoque l'idée du devoir présente à la conscience humaine depuis qu'il existe véritablement une humanité. La nouveauté, l'artifice, l'erreur ne commencent chez lui qu'avec la prétention d'extraire de la pure forme obligatoire l'objet même de l'obligation [2]. » La raison ne saurait nous instruire « ni des devoirs de la famille ni des lois de la propriété, car la raison ne nous enseigne pas qu'il y a

[1] *Fondement de la morale*, p. 114.

[2] *Civilisation et croyance*, 2e édit., p. 132.

des sexes, » pas plus qu'elle ne « nous apprend que nous avons besoin d'aliments, que le blé nourrit, qu'il germe dans la terre, que la terre existe. » Par contre « elle nous apprend que pour découvrir l'art de la vie, il faut savoir ce qu'est la vie[1]. » C'est à ce point de vue que les morales empiriques renferment un élément de vérité qu'il importe d'accepter si l'on veut échapper à leurs conséquences extrêmes. Les principes directeurs de l'éthique ne sauraient être absolument à priori ; ils contiendront un élément à posteriori que nous fournira l'étude de la vie. Il faut reconnaître cependant que Kant a victorieusement démontré qu'on ne peut fonder une morale universellement tenue pour obligatoire sur la recherche du bonheur. Mais il a outrepassé son droit, en affirmant du même coup que toute morale matérielle se ramène à l'eudémonisme. Si cette thèse était démontrée, Secrétan, qui se refuse à toute compromission avec l'utilitarisme et l'hédonisme, devrait aussi accorder à Kant que la morale ne peut être que formelle. Mais c'est justement ce qu'il lui conteste, et c'est dans l'issue de ce débat qu'apparaît combien est originale la démarche philosophique du penseur suisse.

Le fondement de la morale n'est pas autre chose qu'une consultation de l'expérience dans le but de rechercher si elle ne peut nous fournir un élément autre que le plaisir comme mobile universel des actions humaines, et qui puisse en même temps s'adapter à la loi à priori de l'obligation. Maintenir l'union intime de l'expérience et de la raison, tel est le but à atteindre : « Nulle théorie ne peut s'affranchir de l'opposition entre les sens et la raison, et cependant, nulle analyse n'isolera leurs rapports respectifs d'une façon complète et définitive[2]. » On ne saurait concevoir une démarche plus opposée au point de vue kantien.

* * *

Cependant, il y a plus encore : l'originalité de Secrétan apparaît davantage si l'on se rappelle qu'il essaie de donner à cette

[1] *Fondement de la morale*, p. 115.

[2] *Fondement de la morale*, p. 120.

consultation de l'expérience un caractère obligatoire. La conscience morale elle-même nous impose l'obligation de consulter l'expérience et d'en accorder les résultats avec l'élément à priori du principe de la morale. Cela revient à dire que le philosophe doit poursuivre la recherche de l'élément à posteriori du devoir en vertu même de la loi rationnelle à priori. L'essence de notre être est en effet aux yeux de Charles Secrétan « volonté [1] » et la fin de toute volonté est *l'action*. Mais comment faut-il agir?... dans quel sens ?... telle est l'énigme que trouve immédiatement sur sa route toute volonté individuelle, dès qu'elle prend conscience de son être. La saine raison nous impose l'obligation de trouver une réponse à cette question. C'est une affaire de vie ou de mort, puisque l'action est en quelque sorte la condition de l'existence. Elle n'est pourtant possible que si nous savons comment elle doit s'exercer. La raison nous présente donc tout d'abord l'obligation sous sa forme la plus simple, qui constitue le devoir dans sa pureté : « Cherche ton devoir pour l'accomplir.... Il n'y a pas d'autre principe purement à priori.... C'est celui des stoïciens : *agir conformément à la nature,* car la nature de l'homme, c'est la raison, c'est le devoir.... *Deviens ce que tu es dans ta nature essentielle; réalise ton idée* sont d'autres traductions de la même pensée. »

Ces différentes formules ne sont, en somme, que la forme impérative appliquée au principe d'identité. On reconnaît là, cette tendance à revêtir la morale d'un caractère qui rappelle la nécessité des axiomes mathématiques, et qui constitue aussi l'originalité de la morale kantienne. Mais on voit du même coup quel abîme implique entre les deux systèmes en présence, l'introduction du mot *nature* dans la formule même de l'impératif. Voici un texte du *Fondement de la morale* qui rend, si possible, plus saillante cette opposition : « Je suis ce que je suis est toute la logique; sois ce que tu es est tout le devoir ; nous constatons l'identité foncière de la raison dans la science et

[1] Nous montrerons plus loin que ce point de vue est la conséquence toute naturelle d'une conception des rapports de la volonté et de la raison qui appartient en propre à Ch. Secrétan.

dans la pratique. Nous voyons la morale s'enraciner dans la logique. Le premier précepte moral est celui-ci : « Soyons » logiques, soyons conséquents à nous-mêmes ; faisons-nous » ce que nous sommes[1]. » L'importance de la question *que sommes-nous?* devient ainsi de plus en plus évidente. On ne saurait l'éviter sans détruire la portée de l'obligation morale. Celle-ci n'aura de valeur qu'autant que nous aurons mis en pratique la maxime de Socrate : « Connais-toi toi-même, » et que nous aurons découvert quelle est la nature que nous devons réaliser. Le rénovateur de la philosophie grecque eut une intuition de génie lorsqu'il vit dans la connaissance de la nature humaine la condition nécessaire d'une bonne orientation de la vie morale. Malheureusement, cette condition lui parut suffisante ; sa science pratique demeura incomplète parce qu'il ne soupçonna pas le rapport de causalité qui unit cette recherche à l'obligation de conscience, et n'entrevit point la nécessité de revêtir l'élément à posteriori du principe moral d'une forme obligatoire qui ne peut être qu'à priori, pour avoir une valeur universelle[2].

* * *

En résumé, Secrétan, du fait même qu'il s'est proposé de chercher la matière de l'obligation dans l'étude de notre nature essentielle, fonde une éthique qui diffère absolument de la morale kantienne. Les deux philosophes commencent, à la vérité, par déterminer le caractère rationnel de l'obligation ; mais, tandis que le penseur allemand est amené, semble-t-il, par cette détermination même, à déduire à priori les devoirs particuliers de la forme générale du principe, sans avoir recours à l'observation du donné, le penseur suisse croit trouver dans l'impératif lui-même l'obligation d'étudier la nature afin de savoir s'il ne serait pas possible d'y découvrir une matière capable de s'adapter exactement à la forme du devoir. Un dernier texte de

[1] *Fondement de la morale*, p. 112-113.

[2] La question ne se posait pas pour lui d'ailleurs, puisque le concept d'obligation demeura étranger à la pensée grecque. C'est être victime d'une illusion d'optique que d'interpréter en ce sens le passage de Sophocle où Antigone parle des « *ἄγραφοι νόμοι.* »

Secrétan qui résume très clairement sa pensée marquera mieux la position qu'il prend vis-à-vis de la morale criticiste : « L'obligation de chercher quelle est la meilleure manière de nous conduire dans ce monde et de conformer nos actions aux résultats de cette recherche nous est imposée par la raison, ou plutôt, la raison consiste dans cette obligation même. La raison nous apprend encore que, pour découvrir l'art de la vie, il faut savoir ce qu'est la vie ; la raison nous impose donc le devoir d'en acquérir la connaissance. En un mot, la raison nous dit que notre conception du devoir est solidaire de notre conception du monde [1]. »

II

Il paraît surprenant que Charles Secretan, après avoir paru s'enfermer avec Kant dans le domaine de la raison abstraite, ait pu échapper à l'obligation de déduire à priori les devoirs particuliers. Il semble qu'on ne saurait admettre les prémisses de l'intellectualisme sans se laisser entraîner jusqu'à ses conséquences dernières, et qu'on soit condamné dès lors à n'apercevoir la réalité qu'à travers la raison, à construire le monde avec des idées claires comme Descartes ou avec des jugements synthétiques à priori comme les philosophes néo-criticistes, qu'il s'agisse d'ailleurs de la nature réalisée ou de celle dont la réalisation dépend en quelque mesure de l'action des agents moraux. Comment expliquer la position intermédiaire que Secrétan prétend garder entre le rationalisme et l'empirisme ? A moins de s'en tenir à la surface de son système philosophique, il est impossible d'écarter cette question, et, pour y répondre, il convient de pénétrer sa pensée plus avant. Les

[1] *Fondement de la morale*, p. 114-115. Il convient de remarquer qu'en opposant l'éthique de Secrétan à la morale kantienne, afin d'en marquer les caractères distinctifs, nous avons été tout naturellement amené à donner la clef du *Fondement de la morale*, qui peut être considéré comme l'expression définitive de la pensée du philosophe de Lausanne. Le plan s'en détache désormais très nettement, comme le centre organique de son œuvre philosophique qui peut être ramenée tout entière à ces trois moments : 1° détermination de l'élément à priori de la loi qui doit régir les actions humaines ; 2° détermination de ses éléments à posteriori ; 3° conciliation de ces deux éléments dans l'unité du principe de la morale.

critiques hardies qu'il oppose à l'éthique kantienne en refusant au moraliste le droit de déduire la matière du devoir de sa pure forme, trouvent leur explication dans un dissentiment plus profond, sur lequel il convient d'attirer tout spécialement l'attention des historiens de la philosophie.

Au nom de la raison, Secrétan se refuse à déduire à priori la matière de l'obligation ; mais au nom de la raison aussi, Kant procédait à cette déduction. C'est qu'apparemment la conception que se font de la raison les deux philosophes diffère essentiellement. Pour comprendre l'effort tenté par le premier en vue de concilier la méthode empirique et la méthode rationaliste, il importe donc d'étudier la théorie de la raison qu'il fut amené à formuler en cherchant une solution au problème capital des rapports de la raison théorique et de la raison pratique.

* * *

Lorsque Secrétan essaie de concilier le principe des morales matérielles avec celui des morales formelles, il ne fait que suivre la tendance naturelle de sa philosophie, que, comme chacun sait, il travaillait à rendre la plus compréhensive possible, et qu'il prétendait présenter comme une organisation de la réalité tout entière, dont il se refusait à sacrifier un seul élément, pour les besoins de je ne sais quelle logique abstraite. Kant, à ses yeux, n'avait pas saisi toute la portée des résultats auxquels l'avaient amené les analyses de *La critique de la raison pratique*. Il s'arrêta, pour ainsi dire, à mi-chemin, laissant subsister dans le monde phénoménal où nous vivons, entre les exigences de la raison théorique et celles de la raison pratique, un antagonisme flagrant dont il plaçait le dénouement dans un monde nouménal sur lequel notre esprit n'aurait aucune prise. A la suite de Fichte, il prétend, quant à lui, supprimer ce dualisme. La raison est une; théorique ou pratique, elle demeure la même. Lorsqu'après avoir édifié la science de l'*être*, elle s'emploie à constituer celle du *devoir être*, elle ne change pas de nature. Mais, étant fonction de la volonté, les lois de l'action sont pour elle primordiales et doivent occuper la place centrale dans la coordination totale.

Les lois théoriques doivent être soumises aux exigences des lois pratiques. C'est autour de celles-ci que la raison doit coordonner les éléments de la synthèse philosophique. En entrant dans cette synthèse, les lois théoriques ne peuvent que confirmer les lois pratiques. En procédant à cette coordination, la raison ne saurait manquer d'éclairer le monde nouménal qui se dérobait à la pensée de Kant, et ce n'est plus dans un monde invisible, d'une façon inconcevable pour nous, que se résoudront les conflits qui semblent surgir entre la raison pure et la raison pratique. Les problèmes qu'ils suscitent seront parfaitement résolubles dans le monde où nous vivons, et dont notre esprit est capable de saisir non seulement les phénomènes, mais, à un certain degré, l'essence.

M. Renouvier, à la suite de Jules Lequier, a également prétendu résoudre le problème en dehors du noumène, en reléguant celui-ci au nombre des idoles de l'esprit humain. Comme Secrétan, il a fait, des exigences de la raison pratique, le point central de la spéculation philosophique ; mais, tandis que, à l'exemple de Reinhold, de Salomon Maïmon et de Hogson, il développe le côté criticiste et phénoméniste de la doctrine du maître, Secrétan, après Fichte, Schelling et Hegel, développe les germes de dogmatisme qu'elle contenait. Pour l'auteur des *Essais de critique générale*, il faut choisir, avant toute démarche, entre le mécanisme et la liberté, sans se bercer du chimérique espoir de réduire à néant celle des deux hypothèses qu'on écartera. Secrétan, au contraire, croit fermement à la possibilité de légitimer le choix en faveur de la liberté, par la réfutation de l'intellectualisme, qu'il fonde sur une psychologie très originale de la volonté, et une théorie non moins originale des rapports qu'elle soutient avec la raison. Dans cette légitimation elle-même, il trouve le point de départ d'une théorie de la connaissance qui creuse entre son système et la philosophie criticiste un abîme infranchissable.

* * *

C'est dans ses *Recherches de la méthode* qu'il a plus particulièrement exposé cette théorie et qu'il a répondu d'avance,

en quelque sorte, aux critiques que MM. Pillon et H. Bois ont formulées contre son système. Il y détermine en termes précis quel est le principe commun aux philosophes qui s'enferment de propos délibéré dans les limites étroites de la raison pure, et pensent faire sortir de l'esprit humain les éléments ultimes de la réalité. Les doctrines de ce genre aboutissent fatalement à la nécessité universelle[1], puisqu'elles reviennent en fin de compte à imposer au réel les lois logiques, sous prétexte de le rendre intelligible.

L'intellectualisme considère l'intelligence comme la réalité ultime. Etre et pensée ne sont dans cette doctrine qu'un seul et même terme. Dans une semblable philosophie, les lois de l'action sont soumises aux lois de la pensée ; les lois morales ont pour substrat les lois théoriques ; celles-ci commandent à celles-là, c'est-à-dire qu'à moins d'inconséquences la science de la morale est régie par la nécessité logique, parce que l'intelligence[2] constituant l'essence de notre être psychologique, le seul ordre légitime est celui de la condition rigoureuse. C'est ainsi qu'une philosophie intellectualiste, « une philosophie tout d'une pièce comme Descartes la voulait, comme Spinoza l'a ébauchée, comme Hegel croyait l'avoir écrite, » ne paraît pas possible dès qu'on sort de l'ordre logique[3].

Or, on suppose, dans cette hypothèse, que toute réalité se résout en rapports intellectuels, « que la réalité de l'être gît dans la pensée, » que « toute variété dans l'existence est produite par des limitations inexplicables de cette pensée qui est l'essence universelle.... En Dieu, penser, c'est créer.... Cette philosophie tend invariablement à cette affirmation avec plus ou moins de conscience d'elle-même, et d'autant plus directement, d'autant plus clairement qu'elle est plus profonde. Il suffit de nommer Aristote, Leibnitz, Hegel[4]. »

[1] A moins que, à l'exemple du *néo-criticisme*, elles ne fassent violence à leurs principes initiaux en faisant intervenir arbitrairement l'hypothèse de la liberté.

[2] Ce raisonnement est valable, que l'on considère l'intelligence individuelle comme une *entité*, ou qu'on y veuille voir seulement une poussière d'états de conscience polarisés autour d'un état de conscience prédominant.

[3] *Recherches de la méthode*, 1re édit., 49 et passim.

[4] *Ibid.*, p. 64.

Il convient donc d'examiner si l'intelligence enveloppe toute existence ou même seulement toutes les manifestations perceptibles de l'activité psychique.

On s'accorde à les répartir en trois catégories, la sensibilité, la volition et l'intelligence. Les intellectualistes qui, avec Descartes, prennent leur point de départ dans l'abstraction, puisqu'ils édifient la psychologie de l'homme adulte sans se préoccuper des cas anormaux ni du développement de l'être psychique de l'enfance, prétendent ramener les sentiments et les volitions à l'intelligence, ou encore, aux simples représentations intellectuelles que nous en avons. Mais une analyse attentive et complète démontre que cette réduction est illégitime.

En effet, la notion d'intelligence est relative; toute pensée suppose un contenu qui la détermine : « toute idée est l'idée de quelque chose ; il y a dans la pensée un dualisme inévitable : la pensée et son objet [1]. » La pensée vraiment créatrice ne serait plus intellectuelle et ne devrait pas se nommer pensée ; la νόησις νοησέως d'Aristote est un non-sens [2]. « En élevant l'intelligence au rang d'essence universelle, on la condamne à n'avoir d'autre contenu qu'elle-même. Alors, à quoi bon l'intelligence? A quoi bon? cette question dit tout; elle traduit le sentiment immédiat qui nous avertit que l'intelligence ne peut être ni son propre objet, ni son propre but. Comme son nom l'indique, elle est intermédiaire, milieu, moyen, mais elle est impropre au premier rang [3]. » L'intelligence n'est autre chose qu'une *réflexion*, un *retour de l'être sur lui-même*, une *réaction*. Mais réaction, réflexion, impliquent une activité préalable, ou plutôt une action

[1] *La philosophie de la liberté*, 1re édit., tome 1, p. 347.

[2] Secrétan ne s'y trompait pas d'ailleurs, et faisait remonter au Stagirite l'erreur de l'intellectualisme : « Le péripatétisme, écrivait-il dans le premier volume de *la Philosophie de la liberté*, a produit cette fâcheuse habitude si fortement enracinée chez saint Thomas, de considérer toujours l'esprit sous l'attribut de l'intelligence. C'est la source fort peu cachée de l'idéalisme, car il est clair que l'intelligence ne peut produire que des idées. C'est aussi la source du déterminisme et du fatalisme : la nécessité est la loi de l'intelligence, comme Scot le fait très judicieusement remarquer. » *Ibid.*, p. 79.

[3] *Recherches de la méthode*, p. 64-65.

primitive qui a révélé une activité. Or, c'est justement le retour de cette activité sur elle-même qui engendre la conscience psychologique, premier germe de l'intelligence.

Dans la conscience, le sujet et l'objet sont identiques, et pourtant, ils sont distincts : « Dans la conscience du moi, nous apercevons manifestement l'identité de la pensée et de l'objet,... mais l'identité du moi n'efface pas la distinction ; le moi qui pense n'est pas le moi pensé, et le plus intime, le plus profond des deux n'est évidemment pas le premier, c'est le second, car la réflexion n'épuise jamais la richesse de l'être[1]. »

De ce point de vue il est très facile de comprendre l'attitude de Ch. Secrétan vis-à-vis de l'intellectualisme. Pour cette philosophie la pensée constitue l'essence de notre être psychique, alors qu'en réalité elle n'est qu'un retour de cet être sur lui-même, une réaction du sujet au contact des obstacles extérieurs, réaction qui lui permet de se saisir, de s'apercevoir et de se distinguer du milieu ambiant. Dans cette hypothèse, l'objet aperçu par la conscience serait l'acte de percevoir, ce qui revient à dire que l'intelligence pure est vide et à affirmer le néant. Cependant, « l'objet perçu doit être un acte, puisqu'il est question d'une pure activité. Il faut donc que l'objet de l'intelligence pure soit un acte distinct de la conscience de soi, mais essentiel à cette conscience[2]. » Quel sera donc cet acte ? ce sera l'acte d'être : « Pour connaître, en effet, il faut être ; l'acte qui précède nécessairement toute conscience, et qui fait l'objet de l'intelligence pure est donc l'acte d'être, *l'affirmation de soi-même, c'est-à-dire la volonté*[3].... On ne saurait admettre sans contradiction que l'intelligence soit la substance, le fond de l'être, ou, ce qui revient au même, l'acte constitutif de l'être, car l'intelligence est une réaction, un retour sur soi-même, qui suppose une préalable expansion. L'intelligence pure est impossible ; c'est une notion abstraite que l'analyse résout en contradictions et qu'elle force à se transformer.... La notion d'intelligence pure se transforme dans le creuset de l'analyse,

[1] *La philosophie de la liberté*, tome. 1, p. 347.

[2] *Recherches de la méthode*, p. 65.

[3] C'est nous qui soulignons.

elle ne se conçoit réellement que sous la forme de volonté intelligente. La pure conscience du moi, ce type auquel nous ramenons tous les actes de la pensée, ne peut être autre chose que l'acte uniforme par lequel l'intelligence aperçoit la volonté, disons mieux, la réflexion par laquelle la volonté s'aperçoit elle-même et devient intelligence[1]. »

S'il en était autrement, si l'objet de la conscience était une pensée, il faudrait qu'il fût la pensée de quelque chose, c'est-à-dire d'une pensée plus secrète et plus profonde, et l'on devrait aller ainsi à l'infini sans jamais trouver à l'intelligence un objet précis et défini. Il faut donc conclure qu'elle « n'est pas son objet à elle-même » et que, par conséquent, « elle n'est pas non plus son but.... » — « N'étant pas le point le plus profond, on ne saurait y voir le terme le plus élevé ; et ceux qui veulent lui soumettre absolument tout, en méconnaissent la vraie nature. Pour la bien honorer, il faut la comprendre, et chercher sa règle et son point d'appui dans le principe qui en fait l'essence. *La volonté forme la base de l'intelligence elle-même*[2], aussi ne faut-il pas appeler la volonté une faculté de l'âme, mais il faut reconnaître bien plutôt que les facultés de l'âme sont à proprement parler les facultés, les fonctions de la volonté ; autrement nous ne nous connaîtrions pas nous-mêmes, la conscience de soi serait mal nommée, et l'âme resterait je ne sais quelle chose, quelle substance neutre qu'on ne saurait tenter de concevoir sans se jeter dans le matérialisme[3]. »

Kant avait entrevu l'importance de la volonté, lorsqu'il affirmait qu'elle possède seule une valeur absolue. Malheureusement, pense Secrétan, il n'a pas su tirer de cette découverte tout le fruit qu'il aurait pu en tirer. Au lieu de généraliser ce point de vue et de faire de la volonté et du devoir être le principe unique de sa philosophie, comme Fichte l'essaya, il s'arrêta à une solution intermédiaire qui consistait à établir une distinction arbitraire entre l'ordre de la raison théorique (intel-

[1] *Recherches de la méthode*, p. 64-65.

[2] C'est nous qui soulignons.

[3] *Ibid.*, p. 66.

ligence) et celui de la raison pratique (volonté). Il n'a pas réussi à s'affranchir du préjugé intellectualiste.

Or, maintenant que le fantôme de l'intellectualisme est exorcisé puisqu'il est établi que la volonté constitue le fond résistant de notre être et que l'intelligence n'en est que le vêtement ou plutôt un reflet, le dualisme kantien disparaît, le problème de la connaissance change d'aspect, la logique devient autre. Si en effet, la volonté est le principe de l'être, n'est-on pas obligé d'en tenir compte dans l'élaboration de la théorie de la connaissance ? « Si la volonté est au fond de l'intelligence elle-même, la loi suprême de la volonté ne donnera-t-elle pas la loi suprême de l'intelligence, et la science ne ferait-elle pas fausse route en en acceptant une autre ? La raison, séparée de la volonté, est toujours formelle, elle ne saisit que les dehors, elle nous dit ce qui ne peut pas ne pas être ; il faut que la volonté remplisse ses cadres vides en nous enseignant ce qui est[1]. »

Dès lors, on entrevoit quelle solution Secrétan apporte au problème des rapports de la raison pratique et de la raison théorique. Il faut pour être en mesure d'en saisir toute la portée, faire un pas de plus et étudier enfin la conception qu'il se fait de cette *raison dont la volonté doit remplir les cadres.*

* * *

La volonté a sa loi, sa règle, et cette loi se traduit par la certitude de l'obligation qui s'impose à nous, comme l'a remarqué Kant, avec autant de nécessité que les axiomes des mathématiques. L'esprit la trouve en rentrant en lui-même ; elle lui est révélée par la conscience morale. Celle-ci devra donc jouer un rôle important dans la connaissance philosophique et éclairer la raison dans la recherche des lois de l'être. On ne saurait avoir une vision très nette de la théorie de la raison que propose Secrétan, si l'on n'élucidait en même temps la conception qu'il s'est faite de la conscience morale et des rapports qu'elle soutient soit avec la volonté, soit avec la raison ou l'intelligence. Cette démarche n'est pas sans présenter

[1] *Ibid.*, p. 69.

de sérieuses difficultés, car les formules dont il se sert pour définir la conscience morale ont sans cesse varié, et présentent entre elles de sérieuses différences, qui résultent en général de ce qu'il la définit tantôt en fonction de la volonté, tantôt en fonction de la raison.

Dans les *Recherches de la méthode*, la conscience, « principe de vérité[1]... n'est que la raison diversement appliquée à la volonté[2]. » Dans le *Précis de philosophie*, Secrétan écrit que « la conscience du bien et du mal se développe avec la volonté[3]. » — « La conscience morale, y peut-on lire encore, n'est que la raison appliquée à la liberté, la raison, c'est-à-dire la connaissance de ce qu'il y a d'essentiel et de permanent en nous[4]. » Ou encore : « La certitude immédiate et comme instinctive de l'existence d'une obligation en général, qui semble caractériser l'humanité, est le témoignage que la raison se rend à elle-même dans notre esprit[5]. » Dans les *Discours laïques*, les formules varient davantage encore. « La conscience n'est pas une fonction particulière, mais un rôle, une application d'une faculté qui est la raison[6]. » — « La conscience est une fonction de la raison[7]. » — « La conscience est la loi de la volonté qui doit se réaliser dans la volonté[8]. » — « La conscience est un organe, l'organe de l'obligation[9]. » — « La conscience ne préexiste pas à la raison ; elle se forme avec la raison ; elle se développe avec la raison dont elle n'est qu'un aspect[10]. »

Au premier abord, ces définitions semblent se contredire : les unes font de la conscience une loi de la volonté, les autres en font une loi de la raison. Pour les unes, elle est un organe ; pour les autres, elle est une simple application. En second lieu, qu'est-ce que Secrétan entend désigner par le terme « raison » ? S'agit-il de l'intelligence, faculté indépendante et d'essence particulière ? Que devient dans ce cas la critique de l'intellectualisme ? Si la conscience est la loi d'une semblable faculté, que penser de la réfutation de cette doctrine ?

[1] Page 63. — [2] Page 75. — [3] *Précis*, p. 264. — [4] *Ibid.*, p. 265. — [5] *Ibid.*, p. 266. — [6] *Discours laïques*, p. 290. — [7] *Ibid.*, p. 312. — [8] *Ibid.*, p. 313. — [9] *Ibid.*, p. 310. — [10] *Ibid.*, p. 313.

Ces difficultés semblent insurmontables; cependant, elles ne sont pas insolubles. Encore que Secrétan n'ait pas eu conscience de cette apparence de conflit, et qu'il n'ait pas éprouvé le besoin de la dissiper lui-même, il est facile de saisir l'unité de sa pensée, si l'on consulte attentivement les textes.

L'étude qui précède démontre qu'à ses yeux la volonté constitue l'essence de notre être : « L'homme individuel est proprement constitué par sa volonté, et l'on pourrait définir l'esprit humain une volonté intelligente et sensible [1]. » Nous savons, d'autre part, que la volonté, en se réfléchissant sur elle-même, prend conscience de son existence et que cette réflexion constitue proprement le germe de l'intelligence : « La pure conscience du moi, ce type auquel nous ramenons tous les actes de la pensée, ne peut être autre chose que l'acte uniforme par lequel l'intelligence aperçoit la volonté, disons mieux, la réflexion par laquelle la volonté s'aperçoit elle-même et devient intelligence [2]. » Qu'est-ce à dire, sinon que l'intelligence est une fonction de la volonté?

Mais en prenant conscience d'elle-même, la volonté prend aussi conscience de sa loi qui est comme la condition *sine qua non* de son existence; elle sent que son être a pour condition son devoir être. Sa fin est l'action et une action conforme à la règle à laquelle elle est astreinte du fait qu'elle est et veut continuer à être. Ce sentiment qu'est-il autre chose que *la conscience morale elle-même*? De là des définitions comme celles-ci : « La conscience du bien et du mal se développe avec la volonté. » — « La conscience est un organe, l'organe de l'obligation. »

Cependant, la vraie difficulté gît ailleurs. Secrétan fait presque toujours intervenir la raison dans les définitions qu'il donne de la conscience morale. Que signifie pour lui ce terme? C'est sur ce point qu'en dernière analyse doit porter toute notre attention. N'est-il pour lui qu'un synonyme du mot intelligence? ou la raison n'est-elle autre chose que la volonté elle-même?

[1] *Précis*, p. 33.

[2] *Recherches de la méthode*, p. 66.

Dans ce dernier cas, la difficulté n'existerait pas; toutes les définitions données plus haut se ramèneraient à celles que nous venons de citer. Mais les textes s'opposent à cette identification pure et simple de la raison et de la volonté: « La raison est un mode, une fonction, un costume de la volonté[1]. » Elle n'est donc pas *la volonté*. Ailleurs les deux termes sont fort bien distingués: « La bonne conscience n'est autre chose que le rapport normal de la raison à la volonté[2]. »

Quant à la première hypothèse, elle renverserait, comme nous l'avons déjà vu, la critique de l'intellectualisme. Si, en effet, l'intelligence et la raison étaient identifiées, Secrétan, en définissant la conscience morale en fonction de la raison, avouerait la vanité des lois de la conscience au point de vue moral, puisqu'il prétend que l'intelligence est rigoureusement déterminante. Il faut avouer cependant que les textes semblent souvent en faveur de cette interprétation. C'est ainsi que dans le *Précis de philosophie*, il consacre à la théorie de la connaissance un passage important où la raison semble presque identifiée avec l'intelligence : « La connaissance rationnelle a pour objet les lois mêmes de l'esprit et les conséquences que l'esprit en tire avec nécessité.... L'esprit ne reçoit pas les notions rationnelles du dehors, il les tire de son propre fonds,... les notions à posteriori ne s'obtiennent point sans l'activité de la pensée, et par conséquent sans l'application des lois de la pensée qui sont la substance et le fondement de toute connaissance à priori.... L'intelligence ainsi tournée vers ses propres lois, vers l'universel et le nécessaire, s'appelle raison, c'est pourquoi nous avons appelé la connaissance à priori, connaissance rationnelle[3]. » Ces textes sont précis; il serait facile de citer un grand nombre de pages où Secrétan s'exprime sous une forme analogue. Il semble impossible de les récuser, et, par suite, il faudrait reconnaître qu'il y a contradiction entre sa critique des systèmes intellectualistes et la définition qu'il donne de la conscience morale. Cependant, on ne saurait con-

[1] Voir *Fondement de la morale* : « Le devoir dans le rationalisme. »

[2] *Discours laïques*, p. 290.

[3] Voir *Précis de philosophie*, p. 109, 110 et ssi.

clure en ce sens avant d'avoir replacé ces passages dans leurs contextes, avant d'avoir recherché si, de l'ensemble des ouvrages du philosophe de la liberté, ne ressort pas une théorie de la raison dans ses rapports avec la volonté d'une part, avec l'intelligence et la conscience morale d'autre part, qui permette de les interpréter de façon à dissiper la contradiction que nous venons de relever entre ses définitions diverses de la conscience morale.

Or, si on considère en son entier le développement auquel nous venons de faire allusion, sur la connaissance rationnelle et les caractères distinctifs de la raison, on remarquera que Secrétan semble aussi considérer les vérités morales qui ressortissent au domaine de la conscience comme des vérités d'ordre rationnnel : « La moralité suppose une règle et la connaissance de cette règle.... Les vérités morales sont éternelles, universelles et nécessaires dans leur principe, aussi bien que les vérités logiques et mathématiques ; l'esprit les trouve en rentrant en lui-même. Il n'est besoin de leur chercher une autre source que la raison[1]. » Il dit ailleurs : « La raison nous affirme que la perfection véritable, c'est la perfection morale, que toute réalité repose sur la perfection morale, que l'ordre moral est le fond même et la raison d'être de toute existence[2]. »

Ces déclarations ne reviennent-elles pas à identifier la raison et la conscience morale par laquelle la volonté prend conscience de sa règle, c'est-à-dire des lois de son être à réaliser, au même titre que, par l'intelligence, elle prend conscience des lois de son être réalisé ? En réalité, la raison ne se trouverait pas seulement assimilée à l'intelligence, mais encore à la conscience morale. Qu'est-ce à dire, sinon que Secrétan entend par raison une fonction unique de la volonté individuelle qui se manifesterait par la recherche des lois fondamentales de *l'être* et du *devoir être*, des lois théoriques et des lois pratiques ? Cette activité supérieure s'exercerait sous deux modes : en tant qu'elle

[1] *Précis de philosophie*, § 66, p 112. Cette thèse nous a permis d'affirmer au début de notre étude, que le point de départ de Charles Secrétan est le même que celui de Kant. L'un et l'autre se proposent d'édifier une morale rationnelle.

[2] *Discours laïques*, p. 16

tendrait à exprimer les lois de l'*être*, elle serait intelligence ; en tant qu'elle exprimerait les lois du *devoir être* elle serait conscience morale[1].

C'est là, de toute évidence, la pensée du philosophe. Il est facile de s'en convaincre, en étudiant avec soin les chapitres troisième et quatrième des *Recherches de la méthode*. Le premier est consacré à démontrer que l'intellectualisme aboutit à la négation de l'ordre moral, parce que, dans cette doctrine, la raison est présentée comme une fonction de l'intelligence envisagée elle-même comme la réalité ultime, l'essence de l'être psychologique, et que, dans cette hypothèse, *raison* devient synonyme de *nécessité*, car « elle consiste à percevoir les rapports nécessaires. La vérité n'est autre chose que ce qu'affirme la raison : et la vérité, c'est par conséquent la nécessité des rapports et des êtres[2]. » Le second chapitre est consacré à la réfutation du principe commun à toutes les philosophies intellectualistes ou rationalistes.

Or, il convient de remarquer que, dans le premier de ces chapitres, le mot « raison » revient à chaque page tandis qu'on le chercherait en vain dans le second. La remarque est importante, car, dans le premier, Secrétan n'expose pas sa doctrine mais celle du rationalisme qui lui semble, étant donnée sa conception de la raison, aboutir à la nécessité universelle. Et cette conception de la raison se trouve être celle-ci : « la raison constitue l'essence de l'humanité, et l'intelligence constitue l'essence de la raison. » Voilà pourquoi dans le chapitre quatrième, où, de son point de vue, il critique sous le nom d'intellectualisme le principe commun aux philosophies dites rationalistes, il montre que le vice de ces doctrines ne consiste pas à prendre la raison pour guide, ce qui est très légitime, mais

[1] Cette théorie peut être représentée assez exactement par le schéma suivant :

La *volonté individuelle*, en se réfléchissant,
engendre par cet excès même d'activité
la raison
qui se manifeste

1° sous le mode *intelligence*. 2° sous le mode *conscience morale*.

[2] *Recherche de la méthode*, p. 47.

à voir dans l'intelligence l'essence de la raison, mais à identifier ces deux termes.

Cette conclusion s'impose donc à nous désormais : loin d'identifier raison et intelligence, Secrétan s'est efforcé de montrer que le vice radical des systèmes rationalistes consiste justement dans cette démarche. Il n'identifie pas davantage raison et conscience morale. La raison lui apparaît comme la synthèse vivante de l'intelligence et de la conscience morale, ou mieux, *la raison est pour lui l'activité supérieure de la volonté individuelle, qui, après une préalable expansion se réfléchit sur elle-même, et traduit son effort par l'élaboration des données de l'intelligence et de la conscience morale qui sont comme les deux organes de l'activité rationnelle de la volonté.* De là cette formule: « C'est la même raison qui, dans le domaine de la théorie s'exprime par la nécessité de croire, et dans la pratique, par l'obligation d'agir [1]. »

Cette théorie de la connaissance fondée sur une analyse de la volonté, dans laquelle on a reconnu l'influence de Maine de Biran, supprime toutes les difficultés qui semblaient obscurcir les définitions de la conscience morale. La notion que s'en est faite Secrétan se trouve éclaircie par celle qu'il s'était faite de la raison, et ce terme dont le manque de précision crée d'ordinaire de fâcheuses confusions dans les systèmes de philosophie morale, apparaît ici des plus clairs et des plus intelligibles. Si la raison n'est que l'activité supérieure de la volonté élaborant les données de l'intelligence et celles de la conscience morale, des définitions aussi différentes que celles-ci « la conscience morale est une fonction de la raison » « la conscience est une fonction de la volonté » apparaissent comme identiques, et l'on aperçoit d'autre part très bien la parenté qui unit ces deux formules : « la conscience se développe avec la volonté, » « la conscience se développe avec la raison. »

* * *

On conçoit sans peine que, d'un point de vue si opposé à celui de Kant, la solution des problèmes des rapports de la

[1] *Précis de philosophie*, p. 112.

raison pratique avec la raison théorique, devait apparaître à Secrétan sous un jour tout autre que celui sous lequel elle était apparue au philosophe de Königsberg. Du même coup, il devient possible de s'expliquer comment le philosophe suisse fut amené à opposer à *la déduction à priori des devoirs*, un essai de conciliation du principe des morales *matérielles* avec celui des morales *formelles*.

Kant avait avec raison insisté sur la valeur absolue de la bonne volonté. Mais, pour ne s'être pas demandé quels étaient les rapports vrais que soutiennent entre elles, la volonté, la raison, l'intelligence et la conscience morale, pour n'avoir pas recherché quelle est la valeur réelle de chacune d'elles, c'est-à-dire pour n'avoir pas compris que la volonté est primitive par rapport à la raison, il fut amené à établir au sein de cette même raison un dualisme irréductible qui ne cessait d'être une antinomie qu'au prix de l'hypothèse d'un incompréhensible noumène. Or c'est justement la solution apportée par Secrétan aux multiples questions que soulève sa théorie de la raison, qui lui permet d'écarter le dualisme kantien dans lequel il voyait une cause de faiblesse. Elle nous permet du même coup, de saisir mieux toute la différence qui sépare la philosophie criticiste de *la philosophie de la liberté*.

Etant donné que la raison est cette activité supérieure de la volonté, qui coordonne les lois théoriques et les lois pratiques, la philosophie sera le résultat de cette coordination ; et cette coordination nous doit être intelligible dans toutes ses parties. Si, par impossible, les résultats de la recherche théorique et ceux de la spéculation pratique nous semblaient inconciliables, nous devrions conclure que la raison porte en son sein un germe de contradiction, ce qui est impossible par définition[1]. « Si l'em-

[1] Secrétan dit quelque part que la raison n'avance qu'à travers la contradiction Cette proposition ne contredit pas celle que nous formulons ici, comme il pourrait le sembler à première vue. Pour Secrétan, la contradiction est dans l'apparence des choses. La raison qui s'applique à les exprimer ne saurait donc avancer qu'à travers la contradiction. Son rôle consiste précisément à en dissiper l'apparence Mais elle ne la porte pas en elle-même. C'est pour n'avoir pas fait cette distinction qu'un philosophe de l'école *néo-criticiste*, M. Henri Bois, si je ne me trompe, a pu

ploi de l'intelligence que nous estimons régulier nous conduisait à reconnaître l'incompatibilité de la vérité théorique et de la vérité pratique, un tel résultat suggérerait les doutes les plus graves sur la compétence de nos facultés mentales, sur la possibilité de la connaissance en général. Or, toute application de la faculté de connaître qui aboutit à mettre en question la possibilité de la connaissance, se détruit naturellement elle-même[1]. » On peut affirmer que les deux domaines sont connexes et qu'il est aussi impossible de constituer une morale sans métaphysique que d'édifier une métaphysique en dehors de toute morale, et cela sans avoir recours à l'hypothèse inintelligible du noumène, ou plutôt sans prétendre à l'inintelligibilité du noumène. « La science morale ne peut s'organiser que sur une idée du but de la vie. Mais la détermination de notre but est inséparable de *celle de notre essence*[2]. C'est ainsi que le problème moral se confond en dernier ressort avec le problème métaphysique[3]. » L'explication en est simple: la raison doit tendre à comprendre, dans la coordination totale qu'est la philosophie, toutes les données de l'expérience, qu'il s'agisse de l'expérience sensible ou de l'expérience intime. Elle ne saurait rien sacrifier à la simplicité et à la clarté du logique ou du mathématique. Il s'agit pour elle d'expliquer la réalité tout entière, car la philosophie doit rendre compte de la complexité des choses. « Le besoin d'unité dans la pensée produit incontestablement toute philosophie; mais, pour que le résultat ait quelque valeur, il faut ne jamais oublier que l'unité cherchée est celle du multiple dont il s'agit de rendre raison[4]. » « A ne considérer

lui reprocher de faire trop bon marché de la logique. Il convient de remarquer, il est vrai, que dans le premier cas, il aurait mieux valu employer le mot *antithèse*.

[1] *Fondement de la morale*, p. 85.

[2] C'est nous qui soulignons, afin de marquer que ce texte légitime les formules du devoir signalées dans la première partie de cette étude : « ....Je suis ce que je suis, est toute la logique; sois ce que tu es, est tout le devoir.... » Mais que suis-je? Nous venons de voir que nous ne sommes pas pensée pure et qu'il faut remplacer le « Je pense, donc je suis » de Descartes, par « Je veux, donc je suis. »

[3] *Précis de philosophie*, p. 266-267.

[4] *Fondement de la morale*, p. 120.

théorie pure, un système ne saurait être réputé vrai s'il supprime ou s'il dénature une donnée de fait[1]. »

Du point de vue de l'intelligence pure, tout semble se ramener à l'unité par le déterminisme universel. Mais la conscience morale nous avertit que les choses sont plus complexes et que les lois mathématiques ne sont pas adéquates au réel parce que l'intelligence ne représente pas la totalité de l'être dont elle-même exprime une partie, et que l'obligation implique dans le donné un élément de contingence. Il faut donc se garder de généraliser la méthode mathématique comme Descartes, ou la méthode logique comme le néo-criticisme, mais, à la façon d'Aristote et de Leibnitz, on doit envisager tout le donné et tendre à la synthèse la plus compréhensive possible.

Le criticisme simplifie les difficultés en les supprimant. Cependant, le philosophe ne doit pas reculer devant le problème de l'être. La seule prétention d'édifier une morale l'y ramène nécessairement. Or, cette recherche relève du domaine de la raison. En coordonnant les lois de l'*être* et celles du *devoir être*, elle obéit à sa loi propre ; elle éclaire le domaine théorique à la lumière de la conscience morale, et réciproquement elle s'efforce de mieux pénétrer le domaine pratique à l'aide de l'intelligence. De cette pénétration des deux éléments résulte une philosophie morale et une morale philosophique. Morale et noumène ne forment plus avec la conception théorique du monde une antinomie irrationnelle, parce qu'étant l'œuvre commune de la raison, organe de la volonté, une dissonnance quelconque impliquerait la négation même de la raison. Si nous avons foi en elle, cette conclusion s'impose : « La raison est indispensable à la morale ; l'obligation de chercher quelle est la meilleure manière de nous conduire dans ce monde, et de conformer nos actions aux résultats de cette recherche nous est imposée par la raison, ou plutôt, la raison consiste dans cette obligation même. La raison nous apprend encore que pour découvrir l'art de la vie, il faut savoir ce qu'est la vie ; la raison nous impose donc le devoir d'en acquérir la connais-

[1] *Civilisation et croyance*, 2e éd. p. 286.

sance. En un mot, *la raison nous dit que notre conception du devoir est solidaire de notre conception du monde* [1]. »

La psychologie de Secrétan lui fournit, en outre, le principe directeur de la coordination totale, dont elle lui a permis d'inférer le caractère complexe. Il convient d'assigner la place centrale à l'élément dont l'essence constitue la réalité ultime. Les données de l'expérience et de la conscience doivent être subordonnées les unes aux autres suivant le degré d'être plus ou moins intense auquel elles correspondent. Le supérieur devient comme le centre de polarisation de l'inférieur. En un mot, le principe organisateur du système philosophique est cet élément dont on ne saurait diminuer l'importance sans porter atteinte à la vie organique de l'être psychique. C'est ainsi que, dans l'organisme vivant, l'activité des organes est soumise au principe vital dont la suppression détermine la dissolution de l'individualité animale.

Or, nous avons vu que la volonté est comme la substance de notre être individuel, que l'intelligence et la conscience morale n'en sont que les manifestations apparentes. Mais la volonté ne se conçoit que comme une puissance, comme une source d'action, et la fin de notre être est dans l'action. Aussi bien, à peine une volonté personnelle prend-elle conscience d'elle-même, qu'elle se sent *tendance à agir*, et saisit du même coup la règle de son activité ; celle-ci se traduit dans la conscience qu'elle a de son *devoir être*, sous la forme de *l'obligation*, qui, pour employer la formule même de Secrétan, « *naît et se développe avec la volonté.* »

Par conséquent, la loi de l'action correspondant à ce qu'il y a d'essentiel en nous, est le seul principe organisateur possible de la coordination totale, pour tout philosophe soucieux de respecter la réalité. Un système philosophique ne saurait se

[1] *Fondement de la morale*, p. 115. C'est nous qui soulignons.

« Dès le début, dit-il ailleurs, on fait fausse route et l'on se donne toutes les chances d'insuccès, lorsqu'on sépare le problème de la vérité du problème de la conduite, et qu'on se croit libre d'accepter une conception comme exprimant l'ordre du monde, avant d'avoir examiné les conséquences probables de son adoption sur la pratique de la vie. » *Civilisation et croyance*, 2e éd. p. 285.

présenter comme l'expression la plus adéquate possible du vrai qu'autant qu'il satisfait à cette condition et respecte le droit imprescriptible qu'a la volonté de développer son activité conformément à sa loi naturelle.

De ce point de vue, la critique de l'intellectualisme que tout à l'heure il n'était en quelque sorte possible de saisir que de l'extérieur, apparaît sous son vrai jour. Cette philosophie est une philosophie tronquée, parce qu'elle ne correspond pas à la réalité des choses, ou plutôt parce qu'elle n'en exprime que le reflet. Elle résout le réel en phénomènes intellectuels et pense l'expliquer avec ces frêles éléments qui sont à l'être psychique ce que les phosphorescences vaporeuses sont, les soirs d'été, aux vagues de la mer. Si l'on ne donne pas la première place à la loi de la volonté, « si l'on n'accorde pas le dernier mot à la conscience, si l'on en conteste les prémisses, en se fondant sur ce que l'idée n'en est pas assez claire, c'est qu'on estime sans doute que tout peut être dissous par l'intelligence et rendu clair. Mais, pour obtenir cette transparence absolue, pour que tout vînt se résoudre en pensée, il faudrait que tout procédât primitivement de la pensée, il faudrait que l'intelligence fût la substance universelle ; l'intelligence en définitive n'aurait donc d'autre objet qu'elle-même, ce qui est, nous l'avons vu, la négation de l'intelligence et la proclamation du néant[1]. »

De ce point de vue, enfin, nous comprenons comment Secrétan, après avoir comme Kant annoncé une éthique rationnelle, a pu éviter la déduction à priori des devoirs : le penseur allemand, tout en ayant entrevu l'importance de la volonté et comme pressenti le rôle qu'elle doit jouer dans la coordination philosophique, n'a pas su échapper au préjugé intellectualiste qui constitue encore la faiblesse des systèmes néo-criticistes. Kant, après s'être enfermé dans la raison qu'il considère comme une essence, s'imagine étreindre la réalité elle-même, et ne s'aperçoit pas que les concepts rationnels qu'il croit engendrés par la raison lui viennent d'ailleurs. Il pense déduire, quand, en réalité, il introduit du dehors des éléments que la

[1] *Recherches de la méthode*, p. 69.

raison ne saurait lui fournir, parce qu'elle est une fonction et non un être. Avec les seules données de l'intelligence, on ne saurait présenter du réel qu'une vaine apparence. Après avoir traduit l'impérieuse loi de l'obligation, manifestée par la conscience morale, la raison doit s'aider de l'expérience; car la connaissance de la réalité, c'est-à-dire, en l'espèce, de la volonté, peut seule la mettre en mesure d'apprendre de quelles applications diverses est susceptible la loi de l'obligation.

Ainsi se justifie en principe la conciliation des prémisses des morales rationnelles avec celles des morales matérielles, qu'au début de cette étude, nous tendions à nous représenter comme une démarche contradictoire. La philosophie morale de Charles Secrétan revêt de la sorte une physionomie vraiment originale, et le criticisme ne saurait désormais éluder la sérieuse objection qu'elle oppose à ses déductions à priori.

(*A suivre.*)

LE PRINCIPE PROTESTANT DE L'AUTORITÉ DE LA BIBLE

est-il modifié

par les résultats de la théologie biblique[1] ?

PAR

H. NARBEL

L'intérêt d'une séance comme celle que ce travail doit ouvrir réside avant tout dans la discussion. Il nous est donc interdit d'empiéter sur le discours du premier votant[2] et sur l'entretien qui suivra. D'autre part, il n'est pas facile en cinquante minutes de traiter un sujet comme celui-ci, où il faudrait justifier constamment les assertions avancées par des preuves à l'appui. En m'engageant formellement à ne pas dépasser le temps assigné, je prends la liberté de demander comme contre-partie qu'on veuille bien tenir compte de ce fait, et j'avertis, sans autre préambule, que je vais me borner à énoncer, dans leur enchaînement, un certain nombre de thèses et de constatations, historiques pour la plupart, en me bornant à les documenter de la manière strictement indispensable[3].

[1] Rapport présenté à la section vaudoise de la Société pastorale suisse.

[2] M. le pasteur Yersin.

[3] Cet avertissement est pour le lecteur, au moins autant que pour les auditeurs. En livrant ce travail à la direction de la *Revue de théologie*, sur sa demande, nous ne nous en sommes pas dissimulé les lacunes, mais nous ne nous sommes pas senti le droit de le refaire, fût-ce en le complétant sur les points où, comme on le verra suffisamment, la pensée n'avait pu être qu'indiquée. H. N.

La question proposée divise naturellement notre exposé en trois parties. Nous commencerons par définir historiquement le principe protestant de l'autorité de la Bible. Nous chercherons ensuite à déterminer les résultats de la théologie biblique, et, du rapprochement opéré, nous essayerons de déduire notre conclusion.

I

Il convient d'éclaircir un premier point par voie de définition. La thèse parle du principe protestant de l'autorité des Ecritures. Ces mots peuvent s'entendre de deux manières. Ou bien ils signifient que la reconnaissance de l'autorité des Ecritures constitue, en opposition avec l'enseignement romain, le principe protestant, ce qu'on a appelé le principe formel de la Réformation ; ou bien, ils peuvent être pris en un autre sens, qui nous paraît plus juste, plus fécond, et que nous adoptons. Ils veulent dire, pensons-nous, qu'il y a deux manières de concevoir l'autorité de la Bible, la manière romaine et la manière protestante. Nous aurions donc à définir la notion de l'autorité de l'Ecriture, telle que la Réformation l'a conçue à son origine, et à la distinguer de la notion catholique.

L'Eglise Romaine, en effet, maintient comme on sait le principe de l'autorité de la Bible. Elle le soutient si bien, que nous connaissons des personnes fort attachées à la Sainte Ecriture qui se sentent attirées vers le catholicisme, parce que, pensent-elles, il leur assurera mieux la possession de ce trésor spirituel. Nous verrons même tout à l'heure que le principe catholique, tel que nous allons l'exposer, n'est pas demeuré sans influence sur nos confessions de foi protestantes.

A l'époque de la Réformation, le point de vue qui avait graduellement prévalu au sein de l'Eglise catholique, quand les tâtonnements qui marquèrent la formation du Canon eurent pris fin, ce fut de rattacher l'autorité de l'Ecriture à celle même de l'Eglise. Comme le fait observer Harnack [1] « L'antiquité chrétienne n'a jamais rompu le lien qui unit l'Eglise à l'organisme matériel de celle-ci. L'Eglise, sa doctrine, ses

[1] *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. II, p. 84.

institutions, sa constitution étaient considérées comme la source de la connaissance et l'autorité qui garantissait la Vérité. »

Ce principe a prévalu de bonne heure, puisque nous le trouvons déjà formulé, avec une rigueur très conséquente, dans la parole, en quelque sorte classique de Saint-Augustin : *Ego vero Evangelio non crederem nisi me catholicæ ecclesiæ commoveret auctoritas*[1].

Ce n'était pas là une simple boutade dogmatique comme des protestants l'ont quelquefois entendu, c'était bien la pensée raisonnée de Saint-Augustin, lequel ailleurs s'exprime ainsi : « Quæ unquam litteræ, utrum habebunt pondus auctoritatis, si litteræ quæ apostolorum tenet ecclesia.... utrum apostolorum sint incertum est[2]. »

C'est bien là en effet le point de vue qui n'a fait que s'affermir dans l'Eglise, celui que les Réformateurs ont trouvé devant eux, et que le Concile de Trente a expressément formulé : « Si quis autem libros integros, cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consuerunt, et in Vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit et praedictas traditiones sciens et prudens contempserit, anathema sit[3]. »

Le fondement de l'autorité de l'Ecriture, c'est donc son origine apostolique, selon la formule de Tertullien : *id verius quod prius, id prius quod ab initio, id ab initio quod ab apostolis*, et cette origine apostolique, à son tour, est garantie par l'Eglise ; l'autorité de l'Ecriture se confondant avec l'autorité de celle-ci, tendit donc de plus à devenir une et indivisible, abstraite en quelque sorte, implicite, suivant un mot cher à la terminologie catholique. Toutes les portions de l'Ecriture durent prendre une valeur absolument légale, sans distinction d'aucun genre. Le traducteur de deux gros volumes d'une *Einleitung* catholique, l'abbé de Valroger a pu écrire avec une parfaite conséquence : « Toutes les paroles de l'Ecriture méritent notre attention la plus religieuse, ses moindres syllabes doivent

[1] *Contra Epistolam Manichæi*, c. VI.

[2] *Contra Faustum*, XXXIII, 6.

[3] *Decretum de Canonicis scripturis*, sess. IV.

nous inspirer le même respect que les parcelles eucharistiques, puisqu'elles contiennent le Saint-Esprit[1]. »

Vous aurez remarqué, Messieurs, l'identité de ce point de vue avec la notion musulmane du Coran. Jamais en effet un musulman ne cite un mot de ce dernier comme une parole de Mahomet, mais toujours comme une déclaration immédiate d'Allah.

Le développement de l'Eglise romaine démontre merveilleusement cette loi de l'esprit humain que quand une chose tire à nos yeux sa valeur non d'elle-même, mais de l'autorité qui la garantit, cette valeur s'évanouit en quelque sorte dans celle de l'autorité qui garantit. Plus l'Eglise prit la Bible sous son patronage, plus le rôle de la Bible dans l'élaboration de la doctrine romaine devint insignifiant. La boutade de Voltaire : « Sacrés ils sont, car personne n'y touche, » est devenue presque la formule historiquement exacte du rôle de la Bible dans le catholicisme. Le respect dont elle était entourée n'empêcha pas la Vulgate de devenir, malgré ses erreurs de traduction, la Bible de l'Eglise, Pie IX de traiter les Sociétés bibliques d'inventions pestilentielles[2], et Léon XIII d'interdire aux simples fidèles l'usage non seulement des traductions en langue vulgaire, mais des éditions originales elles-mêmes[3].

* * *

Telle était la situation quand se produisit la Réformation.

Quand celle-ci secoua le joug de la tradition romaine et en appela de l'autorité de l'homme à celle de Dieu, c'est sur l'Ecriture qu'elle s'appuya. Consciemment ou non, par ce seul fait, on prononça le divorce des deux autorités. On rompit l'union ou la confusion que les siècles avaient consacrée. Comme on l'a très justement fait observer, les Bernois, en décidant,

[1] *Introduction historique et critique aux livres du Nouveau Testament*, par Reitmayr, traduite et annotée par H. de Valroger, prêtre de l'Oratoire de l'Immaculée Conception. Paris, Lecoffre, 1861. Préface, page VII.

[2] Syllabus. IV. Complément à l'art. XVIII.

[3] Communiqué papal du 8 février 1897, reproduit dans les *Bibelblätter*, numéro de décembre 1897.

lors de la dispute de Lausanne, que l'Ecriture trancherait le débat, que les seuls arguments de mise seraient des arguments scripturaires, préjugeaient d'avance l'issue de la dispute et mettaient hors de question ce qui précisément était en question : l'indépendance de l'Ecriture à l'égard de l'autorité de l'Eglise. Cependant les catholiques romains purent accepter la discussion sur ce terrain qu'ils n'admettraient plus aujourd'hui, puisqu'eux non plus ne songeaient pas à nier la souveraineté de la Bible, et ne prévoyaient pas de conflit entre deux autorités qui, à leurs yeux, se confondaient. Il fallut pour leur ouvrir les yeux qu'ils vissent l'autorité de l'Ecriture se dresser en face de l'autorité ébranlée de l'Eglise, au lieu de tomber avec elle, comme leur système le faisait logiquement prévoir. Comment le fait se produisit-il, et comment la notion *protestante* de l'autorité de la Bible se substitua-t-elle à la notion catholique ?

A vrai dire, on peut affirmer au nom de l'histoire que la substitution ne s'est jamais opérée d'une manière théorique et abstraite. La Réformation, qui fut un coup d'Etat spirituel, n'est pas née d'un raisonnement comme celui-ci : La Bible fait autorité, cette autorité prononce sur un point capital dans un autre sens que l'Eglise, donc l'Eglise a tort.

Je citerais, si le temps le permettait, et si cette citation était aussi indispensable qu'elle serait instructive, les pages où Dorner, dans son *Histoire de la théologie protestante*[1], démontre comment le principe matériel de la Réformation, la justification par la foi, s'est établi dans son indépendance relative du principe formel, celui de l'autorité de l'Ecriture. Nous aurons d'ailleurs l'occasion de le faire voir indirectement.

C'est au nom de la justification par la foi saisie comme l'*articulus stantis aut cadentis ecclesiæ* que l'autorité de l'Eglise s'est trouvée ébranlée. C'est parce que l'Ecriture enseignait, disons mieux, donnait ce que l'Eglise ne donnait plus qu'elle ne suivit pas l'autorité papale dans la ruine où celle-ci succomba, mais prit au contraire une autorité nouvelle.

[1] Voir dans l'ouvrage cité le chapitre intitulé : L'élément matériel du principe évangélique en soi, ou dans son indépendance relative. Traduction Paumier, p. 172 et suiv.

Ceci est capital pour le sujet qui nous occupe et ressort en particulier avec une parfaite clarté des écrits de Luther. Pour lui l'Ecriture tire son autorité de la vérité qu'elle renferme et non point inversement confère à son contenu le caractère de vérité en vertu d'une investiture externe. Sans doute cette indépendance des deux principes matériel et formel n'est pas absolue. La doctrine de la justification gratuite ne s'est pas présentée comme en l'air, reposant sur elle-même. L'Ecriture, historiquement, traditionnellement donnée, a été l'intermédiaire nécessaire, le moyen de « montrer Christ, » suivant une expression du Réformateur, mais c'est ce fait qui a servi à son tour à l'Ecriture de pierre de touche et de contrôle d'autorité. Nous allons donner la parole à Luther lui-même, sans essayer de le traduire, dans sa vigueur d'apparence paradoxale.

« Aus diesem allem kannst du nun recht urtheilen unter allen Büchern, und Unterschied nehmen welches die besten sind. Denn nämlich ist Joannis Evangelium und St. Pauli Episteln, sonderlich die zu den Römern, und St. Peters erste Epistel der rechte Kern und Mark unter allen Büchern, denn in diesen findest du nicht viel Werk und Wunderthaten Christi beschrieben, du findest aber gar meisterlich ausgestrichen wie der Glaube an Christum Sünd Tod und Hölle überwindet und das Leben, Gerechtigkeit und Seligkeit giebt, welches die rechte Art ist des Evangelii .... Summa : St. Joannis Evangelium und seine erste Epistel, St. Paulus Episteln, sonderlich die zu den Römern, Galatern und Ephesern, und St. Petrus erste Epistel, das sind die Bücher, die dir Christum zeigen und alles lehren das dir zu wissen noth, und selig ist, ob du schon kein ander Buch nummer sehest noch hörest [1]. »

On sait aussi comment Luther a fait bénéficier du même critère les portions de l'Ancien Testament, particulièrement les Psaumes, où il retrouvait le principe de la justification, s'inspirant d'ailleurs de l'exégèse paulinienne [2].

Calvin, de son côté, en appelle à un critère plus subjectif, le témoignage du Saint-Esprit. Ce qui l'a guidé, c'est l'intérêt de

[1] *Vorrede auf das N. T.*, 1552.

[2] Köstlin : *Luthers Theologie*, t. II, p. 263.

la polémique contre Rome qui tendait déjà à se mieux dessiner et à porter sur le principe d'autorité. A aucun prix il ne pouvait admettre que la valeur religieuse du document sacré dépendît d'une autorité humaine et il montre très clairement où aboutit cette théorie. « Il y en a plusieurs en cette erreur pernicieuse que l'Ecriture n'a non plus d'importance que ce qui lui est donné par le consentement de l'Eglise, comme si la vérité de Dieu, éternelle et inviolable, était fondée sur le plaisir des hommes[1]. » — Derrière le soin inquiet d'étayer l'Ecriture par l'autorité de l'Eglise, il a vu poindre le chapeau de Basile. « En cette manière, ces blasphémateurs, voulant élever une tyrannie débordée sous la couverture de l'Eglise, ne se soucient de quelles absurdités ils s'enveloppent moyennant qu'ils puissent gagner ce point entre les simples que toutes choses sont loisibles à l'Eglise ..... Touchant ce qu'ils interrogent comment nous connaîtrons que l'Ecriture est sortie de Dieu, si nous n'avons recours au décret de l'Eglise, autant vaut comme si quelqu'un demandait d'où nous apprendrons à discerner la lumière des ténèbres, le blanc du noir, l'aigre du doux[2]. »

Il n'est donc pas difficile de ramener à l'unité le point de vue des deux principaux réformateurs, dont l'un insiste surtout sur ce qui constitue la valeur intrinsèque de l'Ecriture, l'autre sur la façon dont cette valeur se légitime et s'impose. Le fait capital est que pour les uns comme pour les autres cette autorité de l'Ecriture est interne, en d'autres termes, par opposition à la doctrine romaine, que l'Ecriture tire sa valeur de son contenu.

Dès lors il ne pouvait manquer que de nouveaux problèmes, naturellement étrangers à la conception catholique, ne se posassent. Tant que l'Ecriture valait ce que valait le témoignage de l'Eglise, il fallait la considérer comme une et indivisible. Du moment, au contraire, que la valeur de l'Ecriture tenait à la vérité fondamentale du principe qu'elle renfermait, comment fallait-il interpréter ce fait que ce principe ne ressortît pas partout avec une égale lumière, que quelquefois même il parût

[1] *Institution chrétienne*, liv. I, chap. 7.

[2] *Idem*.

expressément contredit? On sait avec quelle liberté Luther s'est exprimé sur ces questions. Il suffit de mentionner son jugement sur l'Ecclésiaste, encore qu'il l'ait commenté d'une manière édifiante, sur Esther qu'il enveloppait avec le quatrième livre des Machabées dans la même sentence tranchante : « Ich bin dem Buch und Esther so feind, dass ich wollte sie wären gar nicht vorhanden ; denn sie judenzen zu sehr und haben viel heidnische Unart[1], » sur saint Jaques, etc. On sait également que Zwingli à qui, dans la dispute de Berne, on objectait un passage de l'Apocalypse, s'en tira en répondant tout sèchement, comme dit Ruchat, « qu'il ne reconnaissait point l'autorité du livre de l'Apocalypse[2]. »

Plus conservateur, ou si l'on veut plus historien, puisqu'il n'appartenait plus d'une manière immédiate à la première génération, Calvin tout en acceptant le Canon comme un fait historiquement donné, n'en a pas moins manifesté une liberté dont il serait aisé de donner des exemples. Il est vrai que nous trouvons dans la théologie postérieure un retour très marqué vers l'opinion traditionnelle, mais il suffit de comparer son enseignement avec les citations données ci-dessus pour comprendre qu'il y a là une rupture avec la notion réformatrice primitive.

Remarquons que le point de vue que nous venons d'esquisser renfermait en germe toute notre théologie biblique conçue comme une discipline historique. Du moment que c'est sur le contenu biblique que l'attention se portait de préférence, et qu'il ne pouvait échapper à personne que ce contenu était fort divers, varié et inégal, l'idée d'un développement historique, déjà consenti pour expliquer la différence entre l'Ancien Testament et le Nouveau, se présentait comme la seule explication possible au sein du Nouveau Testament lui-même.

Il devenait nécessaire de tenir compte de la personnalité des divers auteurs, de l'action du milieu, de la transformation de la pensée sous l'empire du fait rédempteur qui faisait naître

[1] On trouvera un assez grand choix de ces citations dans Reuss : *Histoire du Canon des Saintes Ecritures dans l'Eglise chrétienne*, p. 349 suiv.

[2] *Histoire de la Réformation de la Suisse*, t. I, p. 451.

des problèmes entièrement nouveaux, dont le plus capital était l'association des gentils aux privilèges d'Israël et le rôle de la Loi mosaïque dans ces conditions nouvelles.

Ainsi, la théologie biblique, conçue comme une science historique, était en germe dans la notion même de l'Ecriture née de la Réforme, et si le principe fécond mis en évidence par les réformateurs ne fut point par eux-mêmes immédiatement élaboré, cela tient à ce fait que je n'ai signalé qu'en passant parce qu'il est, je crois, universellement admis, qu'à la période créatrice et vivante succéda bientôt une seconde époque, où la tradition reprit ses droits, et où dans la tractation de la Bibliologie un retour plus ou moins inconscient vers le principe romain se fit sentir, en vertu d'une loi historique qu'on peut, je crois, appeler inéluctable.

En résumé, c'est le principe même de la Réformation qui a donné naissance à la discipline qu'on appelle théologie biblique. Elle ne pouvait naître que sur ce terrain, mais nécessairement elle devait y naître. Et ceci nous permet d'avancer dès maintenant une conclusion provisoire.

Non, il n'y a pas incompatibilité entre la notion de la Bible que se sont faite les premiers Réformateurs et la méthode de la théologie biblique, puisque c'est l'une qui a donné naissance à l'autre. Seulement, il arrive quelquefois que la fille tue la mère. Fut-ce le cas? En d'autres termes, devons nous considérer le développement qu'a pris la théologie biblique comme de nature à compromettre le principe même qui lui a donné naissance, et la notion protestante de l'autorité de l'Ecriture comme devant logiquement aboutir à la négation même de l'autorité de celle-ci, à une sorte de suicide, ainsi que le prétend d'ailleurs le catholicisme? C'est ce que nous avons à examiner.

II

Ici se pose une nouvelle question, et non la moins embarrassante. Dans quelle mesure pouvons-nous parler des résultats de la théologie biblique et, s'il y en a d'acquis, comment les résumer? Le plus simple, sinon le plus court, serait sans doute de faire la critique des données mises en évidence par cette

science d'origine relativement moderne, et qui a pris un si grand développement par la connaissance comparative des écrits bibliques avec le milieu historique leur contemporain. Mais le temps dont nous disposons n'y suffirait point. D'ailleurs il s'agit de *résultats*, c'est-à-dire de points généralement convenus. Au risque donc de me faire accuser d'induement simplifier ma tâche, je dois me borner ici à dresser une sorte d'inventaire du fonds commun à toutes les écoles qui ne veulent pas se tenir systématiquement à l'écart du mouvement scientifique, tout en demeurant sur le terrain protestant. Et ici, permettez-moi une réserve qui ne me fera pas, j'espère, taxer de scepticisme.

Pour peu qu'on ait eu le bonheur de voir fonctionner, ne fût-ce que de loin, le merveilleux mécanisme des méthodes inductives dans le domaine des sciences physiques et naturelles, on sent vivement à cet égard la supériorité des sciences de la nature sur celles de l'esprit, supériorité qu'elles compensent d'ailleurs par une infériorité d'un autre ordre. Les sciences de l'esprit paient un bien plus large tribut à la subjectivité. N'oublions pas que nous sommes ici sur le terrain de l'histoire, c'est-à-dire dans le propre domaine de l'incertitude et du perpétuel devenir. Il se peut qu'un siècle nouveau revienne à de tout autres méthodes et par là à de tout autres résultats que ceux qui semblent le mieux s'imposer à nous. Mais d'autre part, il faut convenir que nous ne sommes pas absolument libres de penser avec d'autres organes que ceux que nous a faits le milieu où nous vivons. Nul de nous, s'il est doué de probité intellectuelle, ne peut se refuser à envisager la matière qui nous occupe avec l'esprit d'un homme de son temps. Tous, nous sommes plus ou moins condamnés à nous tromper un peu en compagnie de nos contemporains. Il se peut qu'on refasse un jour la géométrie, mais pour le moment, il ne serait pas loyal de se refuser à convenir que notre esprit est fait provisoirement de façon à ne concevoir dans l'espace que trois dimensions.

C'est dans ces limites que je vais essayer d'apprécier les résultats auxquels sont arrivés les théologiens unis par un commun respect des méthodes que nous ne pouvons nous

refuser à employer, et qui, d'autre part, n'éprouvent pas le besoin d'identifier les résultats variables de la science avec les postulats immuables de la foi. Je vais essayer de dresser l'inventaire de ce fond commun de résultats généraux reconnus, à l'heure présente et très fugitive de l'histoire où nous nous rencontrons.

Reprenons les problèmes nouveaux qui se posent à la théologie biblique dans l'ordre où plus haut je les ai rapidement esquissés.

A. Le Canon.

En vertu même du principe protestant, la notion du canon est devenue pour la théologie biblique une notion purement historique, par où on entend qu'il s'est formé par la voie historique d'un certain consensus non de l'Eglise, mais des églises, à mesure que les réclamations ou les antipathies de certains partis religieux cessaient de se faire entendre (question des antilégomènes). Le Canon ne s'est pas formé par voie de décret, ni non plus à la suite d'une enquête remontant aux sources, et qui aurait abouti à la désignation de certains auteurs par voie d'attribution. Le Canon est pour la théologie moderne, je le répète, un fait historique, comme peut l'être le fait de la numérotation de nos années, quelle que soit l'incertitude de la date réelle de la naissance du Seigneur. Il faut bien avouer qu'une revision générale du Canon, telle que le vénéré M. Gaussen mettait la critique contemporaine au défi de l'opérer[1], aurait aussi peu de chance de succès et serait aussi impratique qu'une revision de la date en question, ou que celle de la nomenclature si défectueuse de certaines espèces dans l'histoire naturelle. On ne revise pas un point de fait parce qu'un fait n'est pas le résultat d'une action juridique, et nul ne proposerait de faire entrer les cantiques de Paul Gerhardt dans le canon des Ecrits sacrés, sous prétexte qu'ils renferment plus de substance évangélique que l'épître de saint Jude.

En d'autres termes, la canonicité d'un écrit n'est plus néces-

[1] *Le Canon des Saintes Ecritures au double point de vue de la science et de la foi*, t. II, p. 130.

sairement pour nous la mesure de sa valeur. Ce n'est pas ainsi qu'en jugeait la doctrine catholique, ni même les anciennes confessions de foi protestantes, influencées comme nous l'avons vu par la tradition. A ce point de vue, s'il avait plu, par exemple, au Concile de Trente, ou à tel concile antérieur, d'exclure du Canon l'une ou l'autre des épîtres de Pierre et de la remplacer par celle de Clément ou de Barnabas, ce serait cette dernière qui ferait autorité, et ce qui aujourd'hui est vérité apostolique dans la bouche de Pierre, n'aurait plus que la valeur d'une opinion personnelle, l'auteur pseudonyme de l'épître en question n'étant plus, suivant la formule parlementaire, qu'une individualité sans mandat. Nous n'en jugeons plus ainsi.

On peut donc résumer cette transformation de l'idée du Canon en disant que pour nous cette notion s'est transformée en celle d'un fait accompli résultant de longs tâtonnements de la synagogue en ce qui concerne l'Ancien Testament, et de l'Eglise pour le Nouveau.

Convenons maintenant qu'en parlant de résultats acquis, nous ne pouvons guère aller plus loin; au delà, nous rencontrons immédiatement un fait dont il faut tenir compte. Tandis que certains historiens sont surtout frappés de l'inégale valeur des écrits qui ont fini par former le Canon, d'autres, et dans le nombre des théologiens de premier ordre, sont surtout impressionnés par la sûreté de l'esprit religieux qui a présidé à ce travail historique, qui nous a donné le Canon tel que nous le possédons; en d'autres termes, de la supériorité manifeste des écrits canoniques sur ceux qui sont restés dehors, au point d'attribuer sans hésiter à une direction spéciale de l'Esprit de Dieu, la composition du recueil sacré. Une telle diversité entre des hommes d'accord sur le principe protestant, et également accessibles aux considérations scientifiques, semble nous interdire d'étendre davantage sur cette première question, le cercle des résultats proclamés acquis.

B. L'Authenticité.

Ceci nous conduit tout droit à la question de la provenance, soit de l'*authenticité* des écrits respectifs. Et ici il va de soi qu'obligé de me limiter, je m'en tiendrai à l'essentiel, c'est-à-dire au Nouveau Testament, d'autant plus que la question de l'Ancien, traitée, il est vrai, à un point de vue un peu différent, a fait ici même l'objet d'un rapport des plus intéressants il y a quelques années.

Et à ce propos, messieurs, permettez-moi de saisir une occasion qui s'offre si naturellement, de rendre hommage à un livre sur cette matière que son absence totale de pédantisme et sa lucidité d'exposition rendent accessible à tout esprit cultivé. Je veux parler de la *Bible* de Reuss. On m'a dit que quelques pasteurs parmi nous essayaient de se défaire à bon prix de cette encyclopédie. Ce serait vraiment dommage pour eux. Je ne connais pas de manuel d'introduction où les résultats de la critique historique soient exposés avec une plus haute impartialité, et une plus sage défiance de toute conclusion hâtive. Au temps de sa verdeur, le professeur de Strasbourg a pu, grâce à une verve peu commune, se faire accuser d'un peu de persiflage. Sa *Bible* fut l'œuvre mûrie de sa vieillesse. Le maître vénéré que j'ai vu, dans les dernières années de sa vie, douloureusement inquiet des travaux de ses vulgarisateurs français, et qui me disait : « Si ces gens-là croient me faire plaisir en dénigrant la Bible, ils se trompent très fort, » a poussé à l'extrême, dans ses introductions spéciales, l'horreur des prononcés prématurés. Des paroles comme celles que je vais citer, à propos d'une épître aujourd'hui assez contestée, justifieront cette assertion : « Le résultat de cet examen a été au moins tel que la tradition semble pouvoir se soutenir encore, et contrebalancer avec quelque chance de succès les arguments d'une critique moins facile à contenter, mais qu'on ne réfute pas en se contentant de la qualifier de téméraire. Malgré cela, nous ne pouvons cacher qu'il nous reste à nous aussi des doutes très sérieux, que nous ne voulons pas faire valoir comme décisifs, mais que nous soumettons à l'attention des juges com-

pétents, persuadé que nous sommes, que ce n'est pas à un moment donné, mais après de longues études contradictoires, que des questions de ce genre mûrissent pour une solution plus généralement acceptable[1]. »

Des paroles comme celles-là, ajouterons-nous, sont pour le jeune théologien une école salutaire de bon scepticisme. Il est devenu nécessaire qu'on fît la critique de la critique, et l'on peut dire que depuis un quart de siècle, nous traversons encore la période de la réaction contre les procédés tranchants de l'Ecole de Tubingue. Ce n'est pas que je veuille contester les services que celle-ci a rendus, j'aurai tout à l'heure l'occasion de les reconnaître, mais ces services sont ailleurs, et il n'est personne aujourd'hui qui hésite à taxer d'arbitraire une critique qui allait jusqu'à contester à saint Paul l'épître aux Philippiens sous le prétexte, comme le faisait Baur, que l'antithèse du paulinisme et des Douze ne permettait pas d'admettre que l'apôtre se fût réjoui de voir l'évangile annoncé προφάσει[2]. Il y a dans une telle méthode critique un véritable joug, que beaucoup n'ont secoué que lentement, et qui a pesé sur un plus grand nombre encore, à leur insu. Mais il est certain, d'autre part, qu'en traversant cette atmosphère nous avons senti les questions d'authenticité perdre beaucoup de leur importance, et partant, de leur acuité. Ceux qui se souviennent, en se reportant aux premières années de notre société de théologie, combien fut ardent le débat sur l'authenticité du quatrième évangile, qui occupa plusieurs séances[3], se plairont peut-être aujourd'hui à entendre une critique qui ne pèche point par timidité, laisser la question de l'authenticité ouverte, en proclamant par la bouche de Harnack que l'origine du quatrième évangile est l'un des problèmes les plus intéressants, mais les plus insolubles du premier siècle[4].

[1] N. T. Cinquième partie. *Les Epîtres catholiques*, p. 166.

[2] Hilgenfeld (qui d'ailleurs se sépare ici de Baur), *Historisch-Kritische Einleitung in das Neue Testament*, p. 335.

[3] Et dont on retrouvera les traces dans les travaux contradictoires de M. le professeur F. Rambert et de M. le pasteur Van Goens, publiés par la *Revue de théologie*, années 1876 (p. 481), 1877 (p. 88 et 161), 1878 (p. 36, 58 et 267) et 1879 (p. 577).

[4] *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. I, p. 85.

Ce n'est pas un fait dont on puisse se débarrasser que pour nos quatre évangiles les deux premiers soient purement anonymes, et qu'on ne parvienne pour les deux derniers à déterminer la personne qui s'en dit l'auteur, qu'au moyen de rapprochements qui n'équivalent pas à une signature. La question dite de la pseudépigraphie ne se traite plus à la façon d'une cour de justice ayant à statuer sur un faux en écriture. Il nous devient de plus en plus difficile, en nous plaçant au point de vue scientifique, de nous approprier les raisonnements par lesquels M. Godet insiste sur l'extrême importance de dénier au quatrième évangile le caractère d'une œuvre théologique, pour conserver plus sûrement à l'auteur son autorité de témoin. Et d'autre part, si la question de la composition des synoptiques et de leur dépendance réciproque n'est point encore arrivée à une solution définitive, c'est assez pour que les témoignages historiques et internes aboutissent à la constatation d'une antiquité suffisante pour faire justice des présuppositions de la critique straussienne.

D'où vient que ces questions de dates précises et de noms propres, chères à l'isagogique comme on la concevait quand nos vieillards étaient jeunes, ont abouti à une sorte de solution moyenne et apaisée? J'anticiperais peut-être sur mes conclusions de tout à l'heure, si je disais que cela tient à ce que nous sommes redevenus plus protestants, c'est-à-dire infiniment plus sensibles à la valeur propre d'un livre qu'à la nécessité de savoir qui l'a écrit, idée peu nouvelle d'ailleurs, puisque Luther l'a formulée avec sa coutumière franchise : « Was Christum nicht lehret, das ist nicht apostolisch, wenngleich S. Petrus oder Paulus es lehrete, wiederum was Christum prediget, das wäre apostolisch, wennsgleich Judas, Hannas, Pilatus und Herodes thät[1]. »

En un mot, le contenu évangélique d'un livre a pour nous une tout autre importance, que le simple fait de sa provenance historique. Pour préciser notre pensée par un unique exemple, il nous est relativement indifférent de savoir si l'Apocalypse et

[1] Préface à l'*Explication de l'Epître de saint Jaques.*

le quatrième Evangile proviennent ou non du même auteur, du moment qu'une étude comparative nous atteste qu'ils ne sont pas du même homme, en ce sens que l'auteur, à le supposer identique, aurait passé par une transformation théologique, et que ses idées sur la loi et sur l'eschatologie, ne paraissent pas en ces deux écrits coïncider dans toute leur étendue.

C. Les Types doctrinaux.

Cette dernière pensée même, que je crois pouvoir produire, sans l'étayer d'une démonstration, nous amène, ou plutôt nous a déjà amenés à considérer un troisième élément dans la discipline qui nous occupe, le plus considérable au fond, et qui à lui seul, pour être apprécié en détail, demanderait plus de temps que tout celui qui nous est accordé. Il m'est même arrivé de me demander si j'ai suffisamment compris la question posée. A lire le compte rendu de la séance de la section de Genève, j'ai cru voir que là on avait défini, avec toute raison d'ailleurs, la théologie biblique « l'étude historique et critique des divers types de doctrine et de piété représentés dans les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. » En m'en tenant exclusivement au Nouveau, et en étendant mon esquisse aux questions relatives au canon et à l'authenticité, j'ai à la fois rétréci et élargi le sujet. Peut-être après tout, cette variété n'a-t-elle pas un inconvénient majeur dans un simple rapport de section.

La théologie biblique s'occupe surtout de la *diversité des types doctrinaux* qui se présentent entre les écrits du Nouveau Testament. Ce fait n'a pas échappé à l'antiquité chrétienne elle-même. Il a joué un rôle appréciable dans la constitution du canon et dans les hésitations qui ont présidé à l'admission de plus d'un livre. Il a moins échappé encore aux Réformateurs, comme en témoigne l'emploi prédominant des épîtres pauliniennes dans le corps de doctrine des Eglises protestantes. Mais ce qui constitue un fait nouveau dans le concept et la tractation de la théologie biblique, c'est que celle-ci est devenue une discipline historique. On ne se borne plus à constater que le contenu de nos livres diffère, on se demande le com-

ment et le pourquoi de ces différences, en s'attachant à retracer les transformations diverses de la pensée des auteurs, en les éclairant par le milieu qu'ils ont traversé, en analysant les influences diverses qu'ils ont subies, en déterminant celles de ses influences qu'ils ont acceptées, celles avec lesquelles ils ont rompu, aux cours des expériences faites, et sous l'action des événements historiques, au rang desquels figure surtout l'hostilité de la synagogue, puis la destruction de Jérusalem ; on suit avec une précision d'autant plus remarquable que le nombre des documents est plus restreint, les points où telle tendance se différencie de telle autre et où l'antithèse s'affirme. Les diversités de points de vue ne sont pas seulement des aspects divers de la même vérité ou du même fait qui peuvent à la rigueur s'harmoniser en un tout congruent, à la faveur de certains procédés exégétiques, aboutissant à briser les angles les uns contre les autres comme le fait tout spécialement l'exégèse catholique qui, dans son enseignement sur la justification, a en quelque sorte neutralisé le point de vue de Paul par celui de Jacques. Non, les apôtres ne sont pas, — permettez-moi cette comparaison trop moderne en un pareil sujet, mais qui permet de rendre en une image ce qui a été l'enseignement de plusieurs siècles, — les apôtres ne sont pas des épreuves photographiques vues sous différents angles, et qui reproduites chacune à leur tour représentent au cinématographe l'objet lui-même en mouvement, ce sont des hommes qui ont pensé, vécu, conçu chacun pour leur compte, à leur heure, assurément la même pensée, assurément reproduit la même image, mais qui l'ont reproduite dans le libre jeu de leur activité vivante, pensant, parlant par le Saint-Esprit, dans la liberté de leur individualité, et avec des réceptivités diverses soit quant à l'éducation du passé, soit quant aux enseignements du présent. De là aussi pour la théologie biblique une tâche nouvelle, dont l'étude minutieuse du premier siècle et de l'âge qui a précédé lui a fourni les éléments, celle d'ajouter à l'exégèse des textes canoniques, l'investigation des sources extra-canoniques, qui éclairent la pensée et parfois expliquent les tâtonnements des hommes du premier siècle.

Nous suivons le judéo-christianisme des Douze, déjà élargi par les expériences faites, et par les nécessités de la prédication aux gentils, se transformant graduellement, aboutissant, sous l'influence du paulinisme, à une théologie qu'on a appelée « de transition, » et que semble reproduire la première épître de Pierre, cù la plus grande partie des notions préliminaires sont utilisées, sans l'accompagnement de leur élément mystique ; le paulinisme lui-même des quatre grandes épîtres se dépouille de son élément polémique dans les lettres de la captivité, et la sotériologie s'appuye de préférence sur une christologie faisant pressentir le johannisme qui viendra. Les luttes entre le particularisme et les revendications universalistes de Paul aboutissent à un irénisme théologique représenté par le quatrième évangile qui vient à son heure, une fois que la rupture avec la synagogue est consommée et que la lutte a perdu son acuité et jusqu'à sa raison d'être, par la disparition momentanée de Jérusalem de la scène de l'histoire. C'est bien ici que l'école de Tubingue a laissé dans la science qui nous occupe une trace ineffaçable. Ce n'est plus au nom seulement de raisons exégétiques, c'est grâce à une conception historique que nous arrivons à comprendre cette marche de la pensée, et à en documenter les diverses étapes.

Tel est le long travail dont j'aurais dû peut-être reproduire les divers éléments, au lieu de l'esquisser en quelques lignes. J'ai moins reculé faute de temps devant l'exposition de cette étude si captivante, que je m'y suis volontairement refusé, pour n'avoir pas à exposer des conclusions de détail, sur lesquelles on est loin d'être d'accord. Ce qui est consenti, c'est bien plutôt la méthode même que les résultats spéciaux. Je ne serais même pas surpris que plus d'un auditeur trouvât que nous sommes déjà sortis du cercle du consensus général, et que nous avons présenté comme accordées des thèses contre lesquelles il proteste.

III

Et maintenant, revenons à la question qu'il nous reste à traiter. La transformation, sur les trois points que j'ai indiqués, et

qui constitue assurément une autre manière d'envisager la Bible que celle de la dogmatique du dix-septième siècle, ou si l'on veut que la dogmatique traditionnelle, compromet-elle le principe évangélique de l'autorité de la Bible ?

Pour répondre, il nous faut revenir à notre point de départ.

Un fait, Messieurs, ne vous aura pas échappé, c'est que jusqu'ici nous n'avons défini en quelque sorte que négativement la notion protestante de l'autorité de la Bible, c'est-à-dire dans son antithèse à la conception romaine. Mais, à vrai dire, une définition positive résulte de cet énoncé, qui n'est négatif et limitatif qu'en apparence : l'Ecriture ne vaut pas par aucune garantie extérieure, pas plus celle de l'Eglise qu'aucune autre. Elle ne vaut que par son contenu, mais elle vaut ce que vaut ce contenu. L'Evangile n'est pas vrai parce que la Bible l'annonce, la Bible est vraie, sainte et bonne parce qu'elle contient l'Evangile, la bonne nouvelle que le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu. Elle est le canal par lequel cette bonne nouvelle nous arrive, et elle est le seul canal par lequel elle pût nous arriver ; elle est le Livre, c'est-à-dire le seul moyen qui existe au monde d'assurer aux générations successives la communication des grandes choses qui se sont faites. Je ne sais comment les choses se passeraient sur une autre planète, mais avec la constitution de la nature humaine, le Livre est le seul moyen d'assurer la transmission d'un grand fait ; sans le livre, sans la Parole écrite, ce véhicule merveilleux de la pensée et de l'œuvre divines, les paroles des apôtres, les actes mêmes du Christ seraient pour nous ce que sont les hauts faits des héros inconnus dont nous parle le poète antique :

> ... sed omnes illacrymabiles
> Urgentur, ignoti que, longâ
> Nocte, carent quia Vate sacro [1].

Voilà ce qui fait la valeur de la Bible. Elle ne saurait se séparer de l'œuvre du salut. Serait-ce un paradoxe que de dire

[1] Horace, Ode IV, IX.

que cette valeur, loin de diminuer, s'accroît à mesure que le cours de l'histoire nous transporte loin des évènements, et qu'à mesure que nous nous transformons, que notre pensée s'émancipe, que les problèmes intellectuels se multiplient dans le monde religieux, il devient toujours plus nécessaire et plus bienfaisant que notre vie morale, notre vie religieuse soit constamment ramenée par un moyen approprié vers ce point central, éternellement immuable, le salut en Christ, qui a fixé pour jamais les destinées religieuses de l'humanité?

C'est là le propre sens de la définition de Luther : l'Ecriture montre Christ. Ne vous étonnez pas, Messieurs, si c'est Luther que j'ai constamment cité de préférence. Nous avons cherché à dégager le principe protestant dans son origine première, au moment où il jaillit spontané de sa source, dans sa simplicité native et naïve, étranger aux objections, aux malentendus, aux effrois suscités par son apparent radicalisme, contre lesquels il devait de bonne heure chercher un refuge dans quelques accommodements avec la tradition, comme on le vit dans la dogmatique subséquente. Luther, qui fut très loin, on le sait, d'être le plus radical des Réformateurs, se montre ici, nous dirons non point le plus téméraire, mais le plus conséquent de ses contemporains. Dans la question du Canon, ce n'est pas lui, c'est, chose curieuse, Carlstadt, qui aime à en appeler à l'autorité de l'Eglise[1]. Ce qui fait de la Réformation un fait unique, et non pas un simple épisode de l'histoire de l'Eglise, c'est qu'elle est revenue au fait initial : l'Evangile n'est ni un code, ni une législation, ni un système, ni une dogmatique. L'Evangile est un fait, et un fait salutaire, et ce qui fait l'autorité de la Bible, c'est qu'elle nous donne l'Evangile. Sans doute, cette pensée féconde, entrevue dans toutes ses conséquences seulement dans quelques heures fugitives qui sont pour l'âme humaine, emportée dans le tourbillon rapide de l'histoire, ce qu'est pour l'individu le bonheur parfait ici-bas, un éclair, a été souvent méconnue, mais ce n'en est pas moins le fond authentique de la Réformation, et voilà pourquoi nous nous sommes arrêtés à la mettre en lumière.

[1] Reuss, l. c., p. 357.

* * *

Assurément, il faut convenir que la méthode que nous venons de caractériser, et même si vous voulez, de revendiquer pour la théologie biblique entre en conflit avec la dogmatique traditionnelle, qu'on pourrait plutôt appeler paléonouvelle, puisqu'elle est à la fois une nouveauté par rapport à la primitive idée de la Réformation, et un retour à la formule catholique. Celle-ci n'a jamais su s'accommoder d'une variété de conception chez les auteurs sacrés, laquelle lui paraissait incompatible avec sa notion de l'Ecriture, une et indivisible, constituant un corps fermé. Mais si, comme je crois l'avoir sinon démontré, du moins indiqué, cette notion de l'Ecriture est d'origine catholique, nécessairement consécutive à celle d'une garantie externe, nous n'avons pas, je crois, à nous préoccuper de ce que pourrait devenir, en cas de conflit, une conception de la Bible qui n'est pas la notion authentique et primitive de la Réformation.

Placez au contraire le point de vue de cette dernière, ou si vous préférez, pour abréger, le point de vue de Luther en face du drame de pensée et d'action que la théologie biblique s'efforce de reconstituer, et vous serez certainement frappés du fait qu'il n'est pas un des allégués, cités plus haut, du Réformateur qui ne renferme en germe, et qui parfois ne dépasse en hardiesse les conclusions de la science qui est en cause. L'un et l'autre sont d'accord pour proclamer que le fait salutaire a été saisi à des points de vue divers et avec une inégale clarté par les divers représentants de l'âge apostolique dont les écrits nous ont été transmis.

Nous disions un peu plus haut que la théologie biblique contemporaine était la fille de la Réforme, et nous pouvons ajouter maintenant qu'elle n'en est pas la fille révoltée, la fille qui tue sa mère. Elle a marché dans une voie que lui a ouverte celui des Réformateurs, qui, à notre sens, a vu le plus profond et le plus loin, parce qu'il a fait dériver l'autorité de l'Ecriture du fait central du salut par grâce, et que ce faisant, il a évité le double écueil de la déduire, soit d'une autre autorité, exté-

rieure à elle-même, soit d'autre part, d'un critère subjectif.

C'est bien ici ce qui différencie profondément l'esprit de la Réformation de celui de la libre pensée à tous les degrés. Je n'ai pas, je pense, messieurs, à développer cette idée devant des chrétiens évangéliques ; et c'est, je pense, votre honneur à tous qu'il doive me suffire de l'indiquer. Qu'il me suffise également d'ajouter que c'est de ce même principe : acceptation du fait du salut en Jésus-Christ, comme fait central et permanent, que la théologie biblique doit à son tour s'inspirer, si elle veut marcher dans une voie vraiment féconde. Mieux elle sondera l'Ecriture, plus elle se pénètrera que l'âme même de celle-ci, c'est le salut par grâce, opéré en Jésus-Christ par l'amour rédempteur, plus aussi elle se sentira fortement saisie de l'unité fondamentale des auteurs, unis au sein de leur diversité dans un commun témoignage. En faisant droit au principe de leur variété, elle sera gardée de l'exagérer au point de créer des antithèses là où l'histoire nous montre des diversités assurément, des inégalités tant qu'on voudra, mais avant tout une unité spirituelle, infiniment plus précieuse aux yeux de la science, comme aux regards de la foi, qu'une fastidieuse uniformité, que Rome a pu rêver, mais que le Royaume de Dieu n'a jamais connue. C'est sans doute pour avoir méconnu cette condition souveraine de toute étude féconde de la Sainte Parole que l'Ecole de Tubingue a été entraînée dans ce domaine à des exagérations dont le temps a fait justice, et peut-être la meilleure explication de la rupture relative de Ritschl avec cette école, se trouve-t-elle dans l'énergie avec laquelle ce dernier a fait ressortir le principe de la justification par la foi.

Un dernier mot, qui probablement est superflu, puisque vous aurez senti que je me suis efforcé de travailler en dehors de toute préoccupation de parti théologique, ayant toujours tenu l'esprit de parti pour le fléau des discussions dans le genre de celle qui va s'engager dans un instant. Si quelqu'un me faisait l'objection qu'en définissant la notion de l'Ecriture comme je l'ai fait, ou plutôt qu'en la laissant se définir toute seule historiquement, je l'ai réduite à une simple autorité morale et religieuse, je m'avouerais incapable de comprendre l'objection en

tant qu'objection. Réduire à cela, comme disent quelques uns, l'autorité de la Bible, ce n'est pas, à mon sens, la réduire, c'est la magnifier. Que la Bible soit pour nous la source d'une multitude infinie de connaissances dans tous les ordres, que Schelling ait prononcé une de ses grandes paroles en disant : « La Bible contient l'universalité des choses, » que Haman ait eu raison dans cette parole profonde : « La Bible est par un miracle différente de tous les autres livres, » c'est à mon sens la vérité même. Mais c'est que la connaissance du Dieu d'amour est dynamiquement la source de toutes les autres. Si l'autorité de la Bible est à l'abri des entreprises de toutes les philosophies et même de toutes les théologies, c'est précisément parce que la Bible n'est ni l'une ni l'autre, et qu'elle est et restera le Livre du Salut.

LE MYTHE ET LA LÉGENDE

PAR

H. PASCHOUD[1]

Dans son traité *Des dieux et du monde*, le philosophe Salluste dit en parlant des légendes religieuses, dont l'humanité a nourri sa foi : « Cela n'est jamais arrivé et cela est éternellement vrai.» Cet aphorisme indique notre dessein à cette heure. Nous n'en discutons pas la valeur contestable dans sa forme absolue. La légende recouvre souvent, nous le verrons, un fond historique qu'on ne saurait dédaigner sans s'appauvrir, et d'autre part elle sert parfois de véhicule à des fantaisies qu'il serait puéril de retenir. Il n'en demeure pas moins que c'est sous le tissu des rêves d'une imagination débordante, peuplant le ciel et la terre d'êtres frivoles ou surhumains, qu'il faut chercher le témoignage le plus authentique des souffrances, des espérances, des croyances, des aspirations, de la foi, l'âme même des peuples à travers leurs destinées diverses. Chimères ! s'écrie le positiviste parvenu. Si vous priviez l'homme de ses chimères, que lui resterait-il, répond Fontenelle. Si vous le condamnez, dirons-nous, à ne connaître et à n'apprécier que ce qui se voit, se pèse et se mesure, se démontre scientifiquement et se vérifie mathématiquement, que lui sert-il de vivre ?

Or l'homme veut vivre ; il ne peut se passer de croire et d'espérer. Il relève la tête et cherche dans l'éther bleu d'où lui viennent des voix d'apaisement une retraite inaccessible au

[1] Conférence faite à Lausanne sous les auspices de la Société académique.

conflit des intérêts et au tumulte des passions, dans l'infini qu'il pressent une compensation au fini qui l'oppresse, dans le ciel qui l'appelle et l'attire une revanche de la terre qui le déçoit et l'écrase.

Quand on ne peut se résoudre à ravaler l'homme au rang d'un animal intelligent, fût-il très intelligent, quand on sait en lui un cœur qui palpite et une âme qui tressaille, on se sent envahi d'une tendresse infinie pour ces œuvres spontanées de sa pensée en quête de bien, en attente du mieux, pour ces contes de fée où se réalisent ses désirs les plus chers, pour ces légendes où s'incorporent ses aspirations généreuses, pour ces mythes où s'incarnent ses pensées profondes, pour toute cette grande poésie qui prépare sur la terre, longtemps d'avance, la venue du mystérieux idéal, embellit le lieu où il doit descendre, avant d'en saluer l'apparition et d'en chanter la gloire.

C'est faute d'avoir été compris comme un des facteurs les plus importants dans le développement de la pensée et de la civilisation que le mythe et la légende sont demeurés et demeurent encore une énigme pour tant d'esprits superficiels, qui n'y voient qu'un sujet de railleries, qu'un amusement d'enfants ou un fouillis de superstitions dont n'a que faire l'histoire digne de ce nom.

Après les belles études entreprises dans notre siècle surtout, il n'est plus permis à un homme sérieux et dégagé de préjugés de jeter ainsi par dessus bord, comme un bagage encombrant, les richesses qu'un dur labeur nous a rendues. Mais pour les apprécier, pour en comprendre la beauté, il est nécessaire de nous arracher à nos conceptions modernes et de nous refaire à la mentalité d'un monde disparu et lointain déjà.

Si nous daignons y condescendre, rien de plus intéressant, de plus instructif et souvent de plus édifiant, que ces longs tâtonnements où nous voyons l'humanité s'élever graduellement des conceptions les plus naïves, des ébauches les plus grossières, des rudiments informes, des impressions confuses et fugitives, de l'ignorance enfantine, aux notions les plus hautes, aux synthèses les plus hardies, aux vues larges et à la vérité définitivement acquise, passer du culte naïf des objets naturels,

qu'on se représente comme animés et influant sur la destinée humaine, aux religions fétichistes et de là aux grandes mythologies nationales, rassemblant en un vaste ensemble les croyances primitives, pour s'élever ensuite d'un polythéisme grandiose à un monothéisme plus vrai et plus puissant.

Dans cette évolution de la pensée religieuse le mythe et la légende ont leurs places marquées ; ils en sont à certains moments l'expression naturelle, indispensable. Aucune religion comme l'histoire d'aucun peuple ne saurait s'en passer. Partie intégrante de leurs documents les plus authentiques, nous les trouvons toujours intimément liés à leurs destinées.

L'affirmation qu'il se trouve des mythes et des légendes dans les livres bibliques aussi bien que dans les Kings des Chinois, les Védas des Anciens-Aryens, les textes sacrés de l'Egypte, de l'Arabie, de la Babylonie, le Zendavesta des Perses, les monuments littéraires de la Grèce et de la Rome antiques, a paru longtemps et paraît encore à plusieurs incompatible avec la foi chrétienne. Ce qui distingue précisément à leurs yeux le judaïsme et le christianisme des religions païennes, c'est que tandis que celles-ci sont des religions mythologiques, celles-là au contraire sont des religions historiques.

Cette thèse repose sur un préjugé sans valeur scientifique et une conception erronée de la nature de la légende et du mythe.

Nous ne nous arrêterons pas longtemps à combattre le préjugé, qui ne veut voir dans les religions païennes que fraude, mensonge, dans les vertus et les hauts faits mêmes de leurs héros que *splendida vitia*. Dès le début, il est vrai, le christianisme se posa en antagoniste des religions antiques. Déjà le judaïsme avait, non sans bonnes raisons, proscrit comme faux-dieux tous ceux qui détournaient de Jahvéh le seul vrai Dieu, et comme abominations les cultes qui se célébraient ailleurs que dans son sanctuaire. L'Eglise hérita sa manière péremptoire d'expliquer la naissance et la durée des mythologies étrangères : c'était simplement l'œuvre du diable. Et si on lui objectait que, même à son point de vue, elle devait reconnaitre la présence de quelques rayons divins dans l'épaisse nuit des traditions populaires, elle répondait par la bouche de ses apolo-

gistes les plus goûtés, que le diable, cet imitateur, ce singe de Dieu, les avait à dessein glissés dans l'amas des corruptions et des mensonges pour mieux séduire les hommes. Il n'y avait qu'une seule religion, la sienne. Cette prétention absolue n'était adoucie que par la grande école chrétienne d'Alexandrie, bientôt condamnée au silence par le refus absolu de l'Eglise à toute concession qui aurait pu établir un lien de coordination quelconque entre le christianisme et les religions qui l'avaient précédé ou continuaient à vivre à côté de lui.

Il faut descendre jusqu'aux temps modernes pour sortir de ce dualisme étroit. A partir du quinzième siècle, la résurrection de l'antiquité grecque et romaine, à laquelle applaudissaient les princes de l'Eglise eux-mêmes, ne permet plus d'attribuer purement et simplement au diable toute cette splendide culture, dont on étudie avec passion les monuments littéraires et les chefs-d'œuvre artistiques ; toutefois, comme on ne s'attache encore qu'à l'esthétique de l'ancienne civilisation, on ne demande guére à la mythologie gréco-romaine que des symboles gracieux, des modèles d'architecture et de statuaire élégants et des sujets de peinture galants. On ne s'imagine pas encore qu'elle puisse contenir des éléments dignes d'être vus autrement que par leur côté extérieur et superficiel.

C'est avec Lessing, le grand écrivain du siècle passé, qu'on commence à dominer de haut l'antithèse, dont avait vécu le moyen âge, entre la religion révélée et les religions filles du mensonge. Dès lors, l'abîme se comble, on fait à chaque religion sa place dans l'histoire de l'humanité et loin de nuire à la grandeur du Judaïsme et à la gloire du Christianisme, cette mise au point ne fait que mettre en évidence leur incontestable supériorité.

Mais cette supériorité même, alors qu'on la considère, non plus comme l'effet d'une opposition radicale, mais d'un développement progressif, ne tiendrait-elle pas à ce que précisément l'élément mythique et légendaire en est absent et que la vérité y rayonne de l'éclat pur que voilent ailleurs des fables sans valeur ?

Pour répondre à cette question il nous importe de nous

rendre compte de ce que sont dans leur réalité le mythe et la légende.

Qu'est-ce qu'un mythe, qu'est-ce qu'une légende?

Remarquons d'abord que les mots mythe et légende n'ont pas un sens absolument fixe et indépendant; ils sont souvent pris l'un pour l'autre dans le langage ordinaire; il y a en effet, nous le verrons, des mythes primitivement purs auxquels se sont associés des éléments légendaires et même historiques, et des légendes qui se sont assimilé des éléments mythiques; raison de plus pour les distinguer et définir leur nature propre.

Qu'est-ce d'abord qu'un mythe?

Le mythe est, ou bien la description d'un phénomène naturel, présenté sous la forme d'un drame divin, ou bien la dramatisation sous forme de récit d'une idée morale. Les éléments mythiques simples remontent aux premières intuitions de l'imagination. Pour l'ignorance, les phénomènes de la nature font aisément l'effet de scènes animées, et ces interprétations poétiques étaient acceptées comme autant de réalités positives par ceux qui traduisaient ainsi leurs impressions dans les formes que leur suggéraient les analogies de la vie animale ou humaine, leurs expériences, leurs milieux et leurs occupations. L'élément religieux s'y mêle quand l'esprit humain discerne dans ces phénomènes naturels ainsi dramatisés les manifestations de puissances supérieures dont il se sent dépendant.

Mais le mythe se prête à d'autres idées que celles qui lui sont fournies par la nature. Il sert aussi d'expression aux principes qui dirigent le monde moral et aux sentiments qui l'inspirent. Il est donc tantôt la forme adéquate aux religions de la nature, tantôt celle des religions supérieures, et par là-même plus récentes, où domine l'élément spirituel.

Le mythe à tous ces degrés doit son apparition à la faculté de l'esprit humain qui permet de saisir des analogies et d'associer des choses dissemblables, mais produisant des impressions assez voisines pour que l'idée de l'une éveille la pensée de l'autre. C'est l'analogie qui fournit les éléments mythiques, dont le groupement et l'association sous forme dramatisée cons-

tituent les mythes complets. L'utilisation des matériaux livrés aux mythes par l'analogie, tient au besoin qu'a l'homme d'objectiver, d'exprimer ses sentiments, ses impressions, ses convictions. Quand une idée est conçue avec force, elle tend à prendre des traits, un visage, une voix; nos oreilles croient entendre et nos yeux croient voir ce que sent notre cœur. Etant donné le sentiment religieux avec ses nuances, sa vivacité souvent intense, il devait se traduire au dehors par des manifestations spéciales, dont le mythe est une des expressions collectives et synthétiques des plus intéressantes. Par le mythe, l'homme s'assure que ce qu'il pense, ressent et croit, est en harmonie avec ce qu'il adore; dans le mythe, comme dans la prière et le culte, se fait la synthèse entre son esprit personnel et l'esprit supérieur qui le dirige.

Voilà pourquoi sa naissance est pour ainsi dire spontanée, dénuée de calcul et d'artifice, son intention originelle toujours sincère. Forme et fonds naissent en même temps par un procédé involontaire. Il apparaît, pour emprunter une image à un mythe lui-même, comme Minerve sortant de la tête de Jupiter, tout armé et accepté d'emblée comme un ensemble, un fait indissoluble. C'est nous qui, avec nos procédés modernes et dans notre besoin d'analyse, distinguons entre la forme et le fonds. Moins inventés que trouvés, les premiers mythes sont toujours simples et frappants, et si vrais, si nécessaires qu'on est disposé à les tenir pour sacrés. Tandis que dans le symbole, la fable, l'allégorie, la parabole, l'idée préalablement acquise est revêtue après coup d'une image qui l'illustre, que ni les inventeurs, ni les auditeurs ne sont dupes du procédé, dans le mythe au contraire une nécessité préside à la réunion de l'idée et du fait; les deux éléments, fait et idée, s'y confondent sans que l'auteur ou les auteurs de cette confusion en aient eux-mêmes conscience. Dans l'esprit de ceux qui les entendent comme de ceux qui les racontent, contenant et contenu sont inséparables. Le mythe est l'œuvre commune de leur naïveté crédule. Ceci explique comment se concilie la non-réalité historique du mythe avec la croyance à cette réalité. Une fiction de ce genre, a-t-on dit, exige un plan, une inven-

tion, une intention personnelle; elle ne peut donc avoir été trouvée par plusieurs à la fois, elle est une fourberie plus ou moins déguisée ou le procédé habile de quelque prêtre, de quelque sage profitant de son ascendant moral pour enseigner comme révélation divine, sous l'enveloppe du mythe, des vertus salutaires. Non, l'auteur d'un mythe y croit le premier; il n'est que l'organe par lequel tous parlent, l'interprète heureux qui a su donner la vie et la couleur à ce que tous veulent exprimer. Ainsi le mythe, et c'est notre conclusion importante sur ce point spécial, a pour fondement, non une intention individuelle, mais la conception générale et supérieure d'un peuple ou d'une communauté religieuse.

Reconnaissons toutefois qu'il n'est pas facile de fixer la limite entre la fiction individuelle, volontaire et la fiction collective, involontaire. Il arrive, avec le temps, que les mythes primitifs inspirent des individus qui les prennent pour thème de leurs poèmes, y mêlent leurs intentions calculées et préméditées, surtout quand il s'y attache un intérêt patriotique ou religieux, et leur font perdre ainsi leur simplicité première. Alors même leur composition ne comporte aucune fraude. Dans l'antiquité, spécialement dans l'antiquité juive et dans les cercles soumis à son influence, l'histoire et la fiction, la poésie et la prose, le passé et le présent, n'étaient pas séparés d'une manière tranchée comme pour nous. Un auteur en prenait à son aise dans ses productions. Toutefois, et c'est ce qui nous importe ici, les fictions individuelles ne devenaient mythes que quand elles étaient acceptées comme l'expression des croyances d'un peuple, d'une communauté, d'un parti (comme la foi personnelle se transforme en dogme à la même condition).

Une nation — ou une communauté religieuse — éprouve toujours à quelque moment donné le besoin de rajeunir et de vivifier l'esprit qui l'anime; elle se reporte alors instinctivement à son origine, qu'elle se représente comme tout entière pénétrée du sentiment intime qu'elle a de son état actuel. Mais cette origine est cachée dans le passé, ou si elle est connue elle ne répond pas à l'idéal qu'on s'en fait. Alors, à la lumière de cet idéal, la nation, ou la communauté, projette sur la paroi obs-

cure du passé une image colorée qui n'est en définitive que le reflet agrandi des pensées et des aspirations contemporaines.

Dans un cercle plus large, les mythes relatifs, non plus seulement aux origines d'une nation ou d'une communauté, mais à celles du monde, s'expliquent de la même manière. Il résulte de l'étude contemporaine des documents religieux qu'en règle générale les mythes relatifs aux premiers âges sont loin d'être les plus anciens. Les peuples enfants ne se préoccupent guère de leur passé, encore moins de celui du genre humain. C'est à l'âge de réflexion que se posent les questions auxquelles les mythes d'origine servent de réponse. Il est naturel qu'on recueille alors quelques très vieux souvenirs qui font l'effet de remonter au berceau de l'humanité. Ces souvenirs et les idées qu'on y incorpore se présentent désormais sous une forme mythique, c'est-à-dire objectivés dans un fait, un événement, un personnage. En réalité ces idées se rapportent à des expériences permanentes, ce fait à des phénomènes périodiques, cet événement à une situation générale, ce personnage à l'homme d'un temps ou de tous les temps.

C'est en effet une loi souvent constatée dans l'histoire des idées religieuses que cette condensation en un fait accompli une fois pour toutes de choses qui sans cesse se renouvellent. Logiquement la représentation dramatique qui sert d'expression à un fait ou à une idée devrait recommencer chaque fois que renaît le phénomène ou la situation morale qui lui a donné lieu ; le mythe au contraire nous représente ce phénomène ou cette situation comme s'étant produits à un moment donné de l'histoire et comme un événement qui ne reviendra plus (ainsi le mythe de la naissance de Minerve décrivant l'apparition de la lumière pure et triomphante après un orage ; le mythe biblique de la chute expliquant le passage dans toute vie humaine de l'état d'innocence, d'ignorance du bien et du mal, à celui de conscience morale, etc.).

Enfin le mythe est soumis comme toutes choses à la loi du développement. Nous l'avons vu modifié parfois par l'intervention de personnalités qui l'imprègnent d'un esprit nouveau ou l'adaptent à des situations nouvelles. Il est encore susceptible

d'extension ; il peut se greffer sur d'autres mythes, s'amalgamer et se fondre avec eux. Ses transformations tiennent de plus à ce que l'idée primitive qu'il sert à exprimer, en se déployant, en s'élargissant, le force à s'enrichir de formes et d'applications variées. La matière de ces manifestations expansives, de ces amplifications continues, il la trouve dans des éléments qui lui étaient d'abord extérieurs et étrangers et qu'il finit par s'assimiler. Sans cet aliment nouveau qu'il a pu attirer dans l'orbite de son attraction, le mythe fût resté souvent inerte et infécond. Le fait initial, l'idée directrice ont ainsi repris vie et acquis une plus haute signification par l'enrichissement de leur premier fonds.

Ainsi compris les mythes sont au nombre des trésors de l'humanité. Au-delà de l'histoire commence le domaine de ce qui n'est compréhensible que pour la foi. Le mythe nous révèle ce que la foi a saisi et ce que sans lui elle n'aurait jamais su exprimer. Son tour ingénieux et sa profondeur philosophique, qui sont les caractères fréquents des produits spontanés de l'esprit humain, lui assignaient ce rôle important. Sans y voir autre chose que ce qu'il est, sans le transformer toujours en un abîme de sagesse, il a l'avantage, par le charme qu'il tient de sa naïveté, par son absence même de sens critique, par l'attrait de son enfantine beauté, de parler directement au cœur, et au cœur de tous indistinctement, de ceux du moins qui l'abordent sans le parti-pris d'un vain préjugé. Profond à l'esprit profond, il est gracieux et intelligible à l'enfant.

Le mythe, tel que nous venons d'en esquisser la nature et le rôle, est une introduction à la légende, révélateur comme elle, avant elle et avec elle des pensées dont vit l'humanité, qui font sa force et sa gloire.

Qu'est-ce qu'une légende ?

On confond souvent le mythe et la légende. Ils se touchent de près. Etymologiquement la légende est ce qui doit être lu ; historiquement c'était le terme consacré à cette compilation de la vie des saints au moyen âge, dont la plus célèbre est la légende dorée de Jacques de Voragine. Par extension le mot légende s'applique à toute histoire traditionnelle, populaire,

merveilleuse, mais plus ou moins imaginaire, sans titre sérieux à l'acceptation des hommes cultivés. En réalité elle est tout autre chose. Tandis que le mythe est l'invention d'un fait à l'aide d'une idée, la légende, elle, est l'intuition d'une idée à l'aide d'un fait. Le mythe a pour point de départ l'idée, la légende, le fait. Mais ce fait premier, souvent très difficile à découvrir et à préciser, perd avec le temps sa signification. Il s'allie, se confond avec d'autres faits et d'autres idées ; en traversant l'espace et le temps, il va sans cesse se modifiant, se défigurant ou s'ornant, se rétrécissant ou s'élargissant comme un fleuve dont la source se perd dans des eaux nouvelles et emprunte aux affluents qu'il accueille et aux contrées qu'il traverse ses aspects, sa couleur, jusqu'aux éléments constitutifs de sa nature intime.

Quand un peuple passe des brumes qui enveloppent sa première existence à la lumière d'une histoire contrôlable, il est généralement porteur d'une légende nationale qui constitue un de ses trésors spirituels les plus précieux: ce sont des chansons, des narrations poétiques, des proverbes, qui ne sauraient prétendre à l'historicité pure, impossible à une époque si reculée, mais qui racontent à leur manière les origines, l'éveil de l'esprit national, les premières actions d'éclat de ses héros, décrivent avec leurs accents propres et leurs couleurs spéciales, la figure et les hauts faits des ancêtres.

Une couronne de fictions, involontaires comme dans le mythe, environne les Pères de la nation et les lieux illustrés par leurs exploits. On ne saurait ici non plus parler de tromperie et de mensonge. C'est instinctivement, naturellement que l'esprit de nationalité, qui prend conscience de lui-même, fait revivre les héros antiques, les recrée pour ainsi dire de son souffle puissant et leur communique une éternelle jeunesse. L'antiquité, du reste, tout entière n'a pas connu, même au temps de ses civilisations les plus achevées, notre manière de concevoir et d'écrire l'histoire. Ses écrivains les plus sûrs tenaient beaucoup moins à raconter les événements passés avec la fidélité minutieuse d'une documentation qui est notre règle, qu'à proclamer et à répandre à leur occasion les pensées et les vérités qui

leur étaient chères. Il peut être très intéressant pour un critique sévère de remonter, à travers les incertitudes et les variations de la tradition orale et des narrations écrites, au fait historique qui sert de base à une légende et de retrouver ainsi le point précis du sol où celle-ci a pris racine avant de croître et de se fixer dans des contours immuables. Mais telle qu'elle nous est parvenue, la légende se présente à nous comme un tout, comme un fait historique d'une nature spéciale et des plus importants. Les légendes en effet, on l'oublie trop, sont des documents historiques, mais des documents du temps de leurs auteurs et non de l'âge dont ils parlent. Elles racontent l'histoire, non du passé qu'elles évoquent, mais de l'époque ou des époques où elles ont été composées, sous l'influence d'hommes qui à ce moment représentaient les convictions et concentraient la faculté créatrice d'une nation. Elles deviennent ainsi l'expression légitime et naturelle de l'esprit d'un peuple, du mandat providentiel dont il a conscience, le vase sacré où plus sûrement que dans son histoire même se conserve le meilleur de ses souvenirs et de ses espérances. Dans l'histoire, chaque événement, chaque figure n'expriment jamais que d'une manière approximative et incomplète l'idéal auquel tendent les forces vives d'une nation. Dans la légende c'est l'esprit lui-même qui façonne les événements, auréole les figures, donne les couleurs et la physionomie qui conviennent à un récit qui veut être une leçon et à un personnage qui doit être un modèle, un type. C'est à ce titre que la légende veut être aimée pour elle-même et jugée par ses intentions. Si pour elle, les hommes et les choses, les chiffres et les actes, prennent des proportions surhumaines, si elle se moque de la vraisemblance, de la chronologie et des lois naturelles, c'est pour mieux faire éclater aux yeux de ceux auxquels elle s'adresse, la supériorité du groupe dont elle incarne les aspirations, et des personnages qui président à ses destinées. Les grands hommes qu'elle crée deviennent ainsi les représentants de leur race, de leurs peuples ou de leur communauté, plus authentiques, plus vrais, plus vivants, plus faits de chair et de sang que leurs chefs réels. Ceux-ci ne sont jamais que des parcelles,

des étincelles du grand foyer dont ceux-là concentrent la lumière et la chaleur. C'est ainsi dans l'âme même d'un peuple ou d'une communauté que la légende nous permet de plonger nos regards, c'est dans son cœur qu'elle nous introduit et nous y dévoile les forces cachées, les énergies latentes, dont la mise en œuvre façonne son existence historique. Un Ulysse et un Achille nous donnent d'une façon plus saisissante et plus juste le caractère distinctif des Grecs, un Siegfried celui des Germains, un Jacob et un Moïse celui des Hébreux, un Guillaume Tell celui des Suisses, que leurs grands hommes, — leurs biographies, exhumées de la poussière des archives, fussent-elles les plus documentées.

La légende comme le mythe est un joyau que conserveront jalousement ceux qui dans l'histoire ne se contentent pas d'ajouter dates à dates et batailles à batailles, mais tiennent à pénétrer jusqu'aux mobiles directeurs qui entraînent le monde dans sa marche à travers les siècles.

* * *

L'affinité entre le mythe et la légende est grande comme on vient de le constater, malgré leurs origines essentiellement différentes; nous devons donc nous attendre à les voir s'allier, s'identifier même, comme deux fleuves qui, reconnaissables encore à leur point de jonction et dans les premiers pas de leur course commune, ne tardent pas à mêler leurs eaux et à les confondre. D'autre part le mythe et la légende ne se rencontrent pas toujours absolument distincts de l'histoire proprement dite. Souvent un fait précis, un discours, un acte, un événement, un phénomène naturel, une individualité, frappent à tel point ceux qui en sont les témoins, que leur imagination s'en empare, en fait le thème de conceptions mythiques et légendaires et donne à la réalité un contour, une enveloppe, une signification qu'elle n'avait pas au début.

A côté donc du mythe pur ou philosophique dans lequel la fiction sert d'enveloppe à l'idée, de la légende pure où l'idée s'incorpore dans un fait, il faut faire la part du mythe légen-

daire, dans lequel la légende est venue s'ajouter au mythe, de la légende mythique où le mythe a transformé la légende, et encore de l'histoire mythique et légendaire qui raconte un fait vrai mais additionné d'éléments mythiques ou légendaires, sans toutefois que l'élément historique perde sa prépondérance.

Quels seront enfin le ou les critères qui nous permettront de distinguer dans un récit les éléments légendaires et mythiques qui peuvent s'y rencontrer. La critique historique à laquelle incombe cette analyse en indique plusieurs, dont la valeur dépend autant de l'art avec lequel ils sont employés que de leur sûreté propre. Disons seulement que lorsqu'un récit nous ramène à une époque où il n'y avait pas de documents historiques, où les traditions populaires n'étaient pas encore ou étaient à peine fixées, lorsqu'il appartient à une famille de mythes connus, emploie la langue du symbole ou du merveilleux, nous raconte des choses invraisemblables ou contradictoires, des faits d'ordre surnaturel, nous fait assister à des scènes où il n'y a place pour aucun témoin, il est permis d'inférer qu'on se trouve en face d'un mythe ou d'une légende, à moins que des preuves péremptoires, des monuments contemporains ou très rapprochés nous attestent le contraire.

Les cas les plus difficiles sont ceux où des récits d'apparence légendaire ou mythique nous viennent d'époques historiques et du sein de sociétés où le génie mythologique ou légendaire semblait devoir être éteint. Les mythes s'arrêtent ordinairement, pour les religions de la nature spécialement, quand s'achève leur développement, quand la vitalité leur manquant elles ne sont plus qu'un mystère entre les mains des prêtres et des scribes. L'époque de formation des légendes se termine généralement au moment où la philosophie et l'histoire bifurquent et suivent chacune leur route séparée. Le mythe et la légende n'en réapparaissent pas moins dans des milieux et des conditions qui sembleraient devoir les exclure à tout jamais. Notre civilisation contemporaine nous en fournit plus d'un exemple ; c'est alors à la logique interne de l'histoire à servir de pierre de touche et à décider.

* * *

Ces principes généraux établis, — et nous n'avons fait que les transcrire des maîtres de la science les plus autorisés, — appliquons-les maintenant aux livres bibliques.

Les mythes, ordinairement indissolublement unis aux légendes nationales, ont été d'abord la propriété de races qui les ont transmises aux rameaux qui se sont détachés d'elles ; ceux-ci les ont conservés en les revêtant de formes nouvelles, correspondant à leur caractère et à leur développement ; c'est ainsi que les conceptions primitives concernant l'origine du monde et de l'humanité se sont perpétuées dans les traditions de chaque peuple, sous la forme particulière à son génie religieux et moral. Les Israélites ont eu leur part du patrimoine de la grande famille de peuples à laquelle ils appartenaient. Mais ils l'ont faite valoir ; ils ont conservé aux mythes qu'ils tenaient de leurs ancêtres les contours généraux de leur forme originelle. Les traces de leur parenté avec une nationalité plus large sont évidentes. Nous trouvons chez les Perses, les Phéniciens, les Chaldéens et ailleurs, des mythes qui offrent une grande ressemblance avec les narrations bibliques. En se les appropriant, les Israélites les ont transformés et purifiés, sous le souffle inspirateur des idées vraies et permanentes dont ils étaient les porteurs. Les traditions enregistrées dans la Genèse, pour ne citer que cet exemple, portent toutes l'empreinte hébraïque ; ce sont des auteurs israélites qui racontent les origines humaines et cela à une époque où le monothéisme était devenu pour eux une vérité si incontestable qu'ils concevaient tout à ce point de vue. Alors même que plusieurs des récits mythiques des autres peuples ne leur sont parvenus qu'à une époque déjà avancée de leur développement, le fait qu'ils se les sont si facilement assimilés ne prouve que la vitalité d'un organisme qui ne craint pas l'apport de tout ce qu'il peut utiliser à son profit ; ceci explique pourquoi ces mythes ont été transformés par eux d'une manière radicale. Ils en ont élevé la signification, ils les ont recréés, ils en ont fait leurs mythes sacrés,

partie intégrante désormais de cette révélation précieuse que la première religion monothéiste a transmise à l'humanité.

Comme tous les autres peuples, les Israélites ont dû aussi conserver leurs plus anciens souvenirs, non par l'histoire mais par la légende. L'on ne comprendrait pas que seuls ils eussent été privés de ce privilège, de cette marque distinctive de toute nationalité digne de ce nom. La légende prit naissance et se développa chez eux sous l'influence d'hommes qui furent les représentants des convictions élevées de leur peuple, de son mandat providentiel, de sa foi sainte, de sa religion spirituelle. Aussi la légende d'Israël est-elle une légende sainte comme le Dieu qui l'inspire ; elle a tout le charme de celles des peuples plus civilisés de l'antiquité, et elle y joint le caractère spécial d'être toute pénétrée et toute portée par l'esprit d'une religion supérieure. Elle sert ainsi de support à des vérités plus hautes et les personnages qui lui servent de modèles, de types, se présentent à nous avec les caractères distinctifs du peuple porteur du grand message confié à ses destinées, et bien plus nets, plus vivants même, que sous les traits authentiques de ses autres enfants. Abraham, Jacob, Joseph, Moïse, toutes les figures légendaires qui illustrent ses annales, sont pour nous bien plus instructives que celles de ses grands rois et de ses grands prêtres. C'est là le secret de l'attrait séculaire des narrations de l'Ancien Testament, qui perdraient leur valeur éducative si on voulait les réduire aux proportions de ce qu'elles ont de strictement historique. Un historien, fût-il un Tacite avec toute sa finesse ou un César avec toute sa précision, ne nous montrera jamais les voies de Dieu avec la même clarté que ces auteurs, inconnus la plupart, sujets comme tout mortel à l'erreur, mais plus conscients de la volonté supérieure qui dirige le monde, plus habiles à la discerner, et qui dans la vision religieuse et morale à travers laquelle ils interprètent les phénomènes et les événements, tracent la route royale où s'avance l'humanité en quête de vérité et d'idéal.

* * *

Ces conclusions d'une observation impartiale dérangent les traditions officielles et les superstitions surannées. Toutefois, quand on se borne à l'appliquer à la religion d'Israël et à ses livres sacrés, les protestations vont diminuant de jour en jour. Il en est autrement quand avec la même indépendance, le même respect des choses religieuses, la même science, la même foi et la même bonne foi, la critique historique poursuit sa tâche à l'égard de la religion chrétienne et des documents qui nous racontent ses origines. Là, en face des résultats possibles, sinon certains, qui menacent ses traditions, le croyant s'arrête dérouté, effrayé même ; il faut bien le dire, sur ce terrain brûlant les questions se compliquent et se posent d'autant plus angoissantes qu'elles touchent aux bases mêmes de la piété la plus respectable, la plus sincère et la plus vivante.

Abordons-les toutefois ou plutôt contentons-nous, pendant les quelques minutes que vous voudrez bien encore nous accorder, de signaler à votre attention, en toute franchise, les problèmes délicats dont la solution n'est pas sans graves conséquences. Et si vous voulez nous suivre, faisons d'abord une rapide excursion en d'autres temps et en d'autres lieux. Loin de nous éloigner de notre but, ce détour apparent nous ramènera à son centre même.

Nous ne connaissons pas de démonstration pratique de la valeur de la méthode critique moderne, appliquée à l'histoire du passé et plus particulièrement aux questions d'histoire religieuse, plus concluante, que les résultats obtenus par M. Paul Sabatier dans sa remarquable *Vie de saint François d'Assise* et ses travaux subséquents sur le même objet. A travers les nuages dorés de la tradition, il est remonté avec une sûreté étonnante jusqu'à la réalité première que cachait jusqu'à lui une ignorance trop crédule. Grâce à cette critique historique qu'on accusait de ne savoir que joncher le sol des débris de ses démolitions, M. Sabatier a reconstitué la vie du petit pauvre de Dieu ; il nous l'a rendu corps et âme, son âme surtout, fraîche

et naïve, dont la légende, avec sa psychologie profonde pour qui sait l'y découvrir, lui avait signalé l'originalité sous l'éclat de ses vives couleurs.

Plus on remonte avec l'auteur de ce beau travail d'un document postérieur à un document plus ancien jusqu'aux dépositions des premiers témoins, plus cette légende se simplifie, devient humaine et laisse éclater l'originalité du héros qu'elle glorifie. Les récits écrits cinquante ans après la mort du saint sont pleins des plus fantastiques histoires; à les entendre, sa vie n'aurait été qu'une série de luttes et de victoires sur les diables qui venaient en chair et en os le tenter et le tourmenter. Les traits d'humaine faiblesse sont effacés dans cette apothéose continue; mais plus on revient en arrière, plus la légende s'allège. On est toujours en face d'un être exceptionnel, unique dans son milieu, mais qui l'est moins par ses miracles et sa vie extérieure que par son amour de la pauvreté, le dédain de tout ce qu'estime et vante le monde, par ses joies d'enfant, ses discours remplis de compassion à l'égard de ce qui souffre, ses renoncements sans ostentation, ses tentations intérieures et morales, ses victoires qu'il ne doit qu'à la ferveur de sa foi et à l'humilité de ses prières. On le prenait naguère encore pour un rêve échappé du cerveau de quelque moine ivre de mysticisme; on a devant soi maintenant une personnalité physique et morale bien accusée, bien vivante, avec ses traits distinctifs, sa psychologie, son inspiration et son génie propre. Ses paroles ont un style particulier, sa voix son timbre à elle, qui est bien celle d'une âme d'enfant avec tout le charme de l'enfance, la naïveté, la douceur, l'infinie pitié, les élans généreux, comme aussi avec ses raisonnements puérils, ses espérances illusoires, ses gaîtés folles et ses amusettes futiles.

La résurrection de cette âme de saint est une des conquêtes les plus heureuses de l'érudition critique, qui du même coup a projeté une clarté nouvelle sur tout un siècle qui en bénéficie; elle confirme les observations qui précèdent, — et c'est ce qui nous importe à ce moment, — à savoir, que les formations et les développements des traditions populaires obéissent à des lois presque aussi visibles et aussi certaines que celles qui

président à la végétation des plantes. Pas plus que ces dernières, elles ne naissent de rien; il faut une graine dont la fécondité, la puissance vitale détermine les proportions que la légende elle-même prendra. Les grandes créations morales, dit M. Auguste Sabatier auquel nous empruntons ces réflexions, ne proviennent jamais d'un premier mensonge, d'une pure illusion; les héros de cet ordre créent leur propre légende par la vertu de leur esprit et cette légende, même dans ses traits les plus merveilleux et les moins positifs, reproduit les traits caractéristiques de leur physionomie réelle et reste malgré tout un portrait authentique et ressemblant. Celui qui pense que la présence du merveilleux dans une biographie suffit pour lui enlever toute valeur historique, serait bien loin de la vérité. Ce n'est pas la légende qui a créé la figure du pauvre du bon Dieu, mais la figure même de ce *poverello* qui a donné à sa légende la physionomie que nous lui connaissons. La beauté du portrait vient de l'original même, non des humbles disciples qui ne croyaient pouvoir le tracer avec fidélité qu'en y versant toutes les couleurs de leur imagination.

Du treizième siècle revenons au premier. Les conditions ne sont pas les mêmes sans doute. Nous ne sommes pas, comme en plein moyen âge, dans une atmosphère toute peuplée des fantaisies d'une imagination délirante, toute remplie du bruit de la mêlée des anges et des diables qui se disputent l'empire de la terre. Il est incontestable toutefois que le Judaïsme au premier siècle traversait un de ces moments où l'on voit le surnaturel le plus extraordinaire passer pour plus naturel et plus authentique que les faits les plus ordinaires, où, dans l'ignorance des lois les plus élémentaires de la nature, les miracles, les procédés des sorciers, des exorcistes, l'influence des esprits, l'efficacité des amulettes, la valeur des nombres, les apparitions en songe, les visions fantastiques, les spéculations insensées, la crédulité la plus naïve, tenaient lieu d'explications scientifiques. On sait comment Simon le Magicien, déjà célèbre au temps de Jésus, sut exploiter une situation si propice à son art. L'Israëlite de cette époque bizarre et tourmentée, dit M. Stapfer, vivait dans un monde imaginaire qu'il peuplait

lui-même selon sa fantaisie. Il croyait sans peine aux folies les plus ridicules, il était persuadé d'avance de leur réalité; au besoin il les inventait de la meilleure foi du monde. Ajoutons à cela la prédilection, dans les siècles qui ont précédé le christianisme, pour les peintures des grandes scènes de la nature et le goût, si extraordinaire encore au temps du Christ, pour ces descriptions où l'avénement de l'ère messianique est annoncée comme devant se produire au sein des éléments déchaînés, de la chute des astres et de l'embrasement de la terre. La littérature était en cela en rapport étroit avec un état d'âme général; quelques-uns des ouvrages composés au premier siècle, certaines pages de l'apocalypse de Jean et plusieurs traits de nos Evangiles nous donnent une juste idée de ces peintures forcées où se complaisait alors l'imagination. Non certes que tout fût là, mais si nous faisons entendre cette note exclusive, c'est pour montrer combien cette époque se prêtait aussi à l'éclosion d'une poésie qui n'était pas sans beauté et à la création de légendes dont la nature même nous révèle les dispositions de ceux au milieu desquels elles se formèrent.

La première communauté chrétienne dut respirer l'air ambiant. Une association, un parti, un mouvement, si indépendants qu'ils puissent paraître, n'en tiennent pas moins par leurs racines les plus profondes à leur temps et à leur milieu.

La personne du Christ, sa réalité historique, son œuvre puissante, sa vie merveilleuse, ne font de doute pour personne, pensons-nous. Nous n'insistons pas sur l'impression profonde qu'il dut produire sur ses contemporains, impression telle que le monde n'en connut jamais de pareille. D'autres ont été rois avant et après lui, rois de la force, rois de l'habileté, rois de l'or, rois de la parole, rois du pouvoir, rois de la science, rois des arts. Il fut, lui, et il est demeuré le roi incontestable et incontesté de la conscience, par là même le roi des âmes qui ne sauraient s'élever plus haut que sur les sommets de la vie morale.

Où trouver un langage suffisant pour saluer ce roi nouveau, roi de justice et de vérité qui doit vaincre le monde, auquel appartiennent l'empire et la gloire à jamais? Ses disciples le

savent. Leurs témoignages disent ce qu'ils pensaient, ce qu'ils croyaient, ce qu'ils adoraient, et avec eux leur génération toute pénétrée de l'émotion pieuse et de la puissance créatrice qu'elle venait de subir. Ils l'ont proclamé avec la conviction, la voix sincère, l'accent communicatif, la reconnaissance et la joie d'hommes qui annoncent à leurs frères une bonne nouvelle. Mais pour être compris d'eux, ils devaient employer une langue qu'ils connussent, des images qui leur fussent familières, la méthode, la science, l'art, la philosophie de leur temps, se servir des idées accréditées et transmises par la tradition sur le Messie attendu, parler et écrire, en un mot, comme ils pensaient eux-mêmes, à la lumière du jour qui les éclairait.

Les trésors qu'ils avaient reçus, ils les ont distribués, la plupart, dans l'état même où ils leur ont été remis par l'être exceptionnel qui les avait marqués si fortement de son empreinte personnelle. Ils nous en ont livré d'autres façonnés par leurs efforts, ou le travail inconscient de ceux qui leur en fournissaient les fragments.

Si nous voulons retrouver ces richesses telles que la première main les a découvertes dans les profondeurs mystérieuses de la pensee divine, il faut les lui demander à elle-même. Pour cela il faut savoir la reconnaître, quand elle ne se livre pas dans sa simplicité première, au travers des brumes ou de l'irradiation dont l'ont entourée ceux qui, après en avoir senti la forte et douce étreinte, n'ont cru mieux faire pour la bénir que de l'adorer.

Dans notre mentalité moderne, nous avons peine à comprendre le grand poème qui prélude à la venue du Christ dans ce monde et l'y accompagne jusqu'à son départ, peine à entendre les hymnes saints qui d'avance dans le ciel et sur la terre célèbrent sa gloire, peine à voir les anges qui le servent, à suivre les mages qui de loin viennent dans un pressentiment mystérieux lui rendre un hommage divin; nous restons surpris devant les nuées qui s'entr'ouvrent pour laisser descendre sur sa tête la colombe messagère céleste; nous nous refusons à l'accompagner sur les eaux qui le portent et sur les sommets où il va s'entretenir avec les grands morts; quand nous nous

penchons sur son tombeau vide et qu'on nous le montre dans l'ascension qui, de la terre où il meurt sur une croix, le conduit au trône de Dieu, à sa droite pour l'éternité, nous demeurons interdits et sur le point de nous détourner.

Et pourtant nos regards reviennent sans se lasser à ces scènes grandioses; notre cœur s'y attache, notre foi s'y cramponne et dans un secret instinct nos âmes frémissent à la perspective de les voir disparaître à toujours. Nous les contemplons traversant les siècles, portées sur les ailes des mélodies sacrées que d'âge en âge redit un peuple à genoux. Nous les écoutons dans les accents tantôt plaintifs, tantôt joyeux qu'elles donnent à ces prières que répètent dans le ravissement les saintes assemblées. Nous les admirons dans l'art merveilleux qui les reproduit, marquant de leur empreinte les chefs-d'œuvre du génie, inspirant les grands maîtres et les grands labeurs et, mieux encore, apportant la paix aux malheureux, la force aux faibles, l'espérance aux déshérités.

Et tout cela ne serait rien, un mirage, un rêve, la légende dorée qui berce de ses illusions l'homme encore assez naïf pour y ajouter foi? Non, cette légende est une réalité, la plus vivante des réalités. Celui qui l'a inspirée l'a vécue, il l'a incarnée d'avance. La Parole a été faite chair et elle a habité parmi nous pleine de grâce et de vérité. Et ne dites pas que c'est là la formule vieillie de quelque théologien dépassé ou la sentence onctueuse de quelque visionnaire attardé. C'est le résultat de cette critique historique qui fait si peur. Une de ses gloires les plus pures sera de nous avoir fait mieux entendre et mieux comprendre, mieux voir et mieux suivre, mieux aimer et mieux revivre, au travers même de la grande légende qui l'a porté jusqu'à nous, le Christ historique, l'humble charpentier de Nazareth, devenu le *grand Révélateur* de la volonté divine, le *Prophète* puissant en parole, plus puissant encore en action, le *Maître* doux au pécheur qui se repent et sévère au méchant qui persévère dans sa voie, le *Serviteur* venu pour servir et non pour être servi, le *bon Berger* qui donne sa vie pour ses brebis, l'*Homme de douleur* qui fait siennes toutes les douleurs, le *Sauveur* débonnaire qui descend jusqu'au plus pro-

fond de l'abîme pour chercher son frère tombé et gravit les plus hauts sommets pour le rendre à la lumière, le *Sacrificateur* qui s'immole lui-même, le *Roi* dont la couronne d'épines pèse plus lourd dans la balance de la justice que tous les diadèmes des grands de la terre, le *Juste* non dans l'orgueil de la propre justice mais dans l'humilité de la foi, le *Saint* non de droit divin mais de haute lutte, le *Fils de l'homme*, l'homme vrai, le *Fils de Dieu*, l'Idéal incarné.

C'est ainsi que dans l'éloignement où nous sommes de lui, le Christ nous apparaît encore dans toute la radieuse clarté de sa réalité tangible. Toute conscience droite pour le reconnaître n'a qu'à se placer dans sa lumière. Il faut sans doute pour y arriver se pencher avec patience sur des textes dont l'obscurité ne se dissipe pas toujours à première vue; mais quand on veut voir l'ensemble d'un tableau il faut savoir aussi se retirer à la distance voulue et se mettre dans un jour favorable. De trop près la perspective échappe et les couleurs se dégradent. C'est ce qui arrive à tant d'inhabiles et même de savants interprètes qui pour l'oublier ont tant de peine parfois à voir dans toute son unité harmonieuse, en même temps que dans la richesse de ses nuances, le Christ vrai, le Christ de la réalité, le même hier, aujourd'hui, éternellement.

Mais ici on nous arrête. Si, nous dit Guyau, ce jeune philosophe enlevé trop tôt à la science, dans son *Irréligion de l'avenir*, si la réalité est ce qu'il y a de plus grand et de plus beau, nous n'avons pas besoin de la légende, même interprétée, pour la reconnaître; le monde réel, il entend par là le monde moral comme le monde physique, devra suffire pleinement à notre pensée ; nous aimons mieux voir la vérité toute pure qu'habillée de vêtements multicolores; « la vêtir, dit-il, c'est la dégrader. » Sans doute si de toute l'évolution religieuse, que suit avec plus de perspicacité que d'intuition profonde le brillant écrivain, il ne restait debout qu'une morale plus ou moins acceptable, si l'absorption de la religion dans la morale c'est la dissolution de toute religion positive et déterminée; oui, si la religion n'est qu'une idée, une de ces « idée-force » qu'il suffit de concevoir pour être entraîné par elle. S'il faut redire avec le vieil

Héraclite que la foi est une maladie sacrée, ἱερα νοσος et ajouter avec Guyau qu'on en guérit, nous comprenons qu'on jette comme des oripeaux ridicules les défroques d'un autre âge. Mais si la religion est plus qu'une idée, si elle est une vie, si le christianisme, puisqu'il s'agit de lui, n'est pas affaire d'intelligence seulement, mais réclame sa place au foyer même de l'âme humaine pour rayonner de là, à travers toutes les facultés mises à son service, jusqu'aux recoins les plus obscurs de la vie individuelle et sociale, nous ne nous étonnerons point de le voir emprunter à cette vie elle-même les formes et les conceptions des âges qu'il traverse et particulièrement celles des temps qui l'ont vu naître. Prenons garde en déchirant cette enveloppe précieuse et nécessaire, de jeter, comme le dit un proverbe allemand, l'enfant avec le bain, d'abandonner le Christ qui demeure avec le Christ qui passe. A nous, armés comme nous le sommes, de saisir la vérité sous ses expressions multiples, de reconnaître la vie sous ses apparences changeantes, de saisir la réalité sous le scintillement de son rayonnement, d'aller du corps à l'âme, du Christ de la légende au Christ de l'histoire.

Sous l'auréole où disparaissaient les traits du poverello de l'Ombrie, la critique historique a découvert une âme d'enfant, candide, mais ignorante du grand drame qu'est la vie. Sous l'image du Christ transfiguré par la piété de ses disciples, elle a reconnu une âme d'homme toute vibrante des destinées tragiques du monde. La critique historique a fait mieux encore : dans cette âme d'homme elle nous montre l'âme de l'homme prenant pleine conscience de son origine divine et s'épanouissant dans son éternelle beauté.

* * *

Un mot et j'ai fini; un petit apologue qui sera mon épilogue. Un père raconte un jour à ses enfants que la dépêche qu'il a envoyée la veille à un ami en Amérique est parvenue à celui-ci une heure avant qu'elle eût été expédiée d'Europe. Un bambin à peine écolier trouve la chose curieuse ; puisque c'est papa qui le dit, il accepte. Un étudiant, qui n'a pas besoin d'être grand

clerc, a compris de suite. Mais un collégien, fort en thème, de s'exclamer aussitôt sur l'absurdité de son père et la sottise de son petit frère.

Que d'esprits forts qui en religion comme ailleurs n'ont pas dépassé le stade du collégien ! Dans la vanité de leur demi-savoir, ils ne veulent croire que ce qu'ils savent. L'enfant, lui, dans la naïveté de sa confiance, est dans la voie sûre du guide qui ne saurait le tromper. L'homme fait, dans l'humilité d'une science digne de ce nom, voit la certitude de sa foi grandir avec la liberté de sa pensée.

Soyons hommes ou soyons enfants si nous voulons être dans la vérité. Aussi à Noël qui s'approche, autour du sapin vert tout étincelant de lumière, symbole d'espérance et d'amour, j'unirai ma voix à celle des enfants et je chanterai avec eux le cantique des anges.

BULLETIN

THÉOLOGIE

A. Gretillat. — La morale chrétienne[1].

La publication du second volume de la morale chrétienne de M. Gretillat a suivi de près celle du premier. Elle complète et couronne de la manière la plus heureuse l'*Exposé de théologie systématique*, commencé en 1885 par le regretté professeur de Neuchâtel et dont il n'a pu faire paraître lui-même que les quatre premiers tomes.

Le présent volume renferme d'abord la troisième et dernière section de l'anthropologie : *De la nature humaine dans son état modifié* (p. 1-111). En faisant rentrer dans la morale la doctrine chrétienne du péché, Gretillat rompt avec la tradition qui faisait de « l'harmatiologie » une partie intégrante de la dogmatique. Ou plutôt, Gretillat scinde ce sujet et en attribue quelques éléments à la dogmatique, et la majeure partie à la morale. « Sous le titre de hamartiologie il traite, dans la dogmatique, l'histoire extérieure et objective du péché dans l'univers et dans l'humanité. » (I, 515-548 : Démonologie. — I, 548-598 : Du péché adamique). Dans sa *Propédeutique* (p. 282) il avait déjà essayé de justifier ce point de vue : « La dogmatique doit traiter de l'homme dans ses rapports extérieurs avec Dieu et avec le reste des créatures ; tandis que l'homme devient, dans l'éthique, l'objet d'une étude psychologique et analytique. L'une considère l'humanité dans l'homme, l'autre y considère l'individu. De même l'étude dogmatique du péché opposera ce fait comme événement historique au plan universel et primitif du royaume de Dieu ; l'éthique en étudiera les effets subjectifs, en

[1] Tome II, Neuchâtel, 1899. Voir, sur le premier volume, *Revue de théologie et de philosophie*, janvier 1899. (32e année, p. 85 et suiv.)

suivra les ramifications internes dans l'individu. » Nous n'insisterons pas sur les objections très graves que soulève cette manière de concevoir et de traiter le problème. Ch. Bois me semble avoir montré avec autant de vigueur que de clarté tous les inconvénients de cette méthode. Il est regrettable que, dans d'autres chapitres de son ouvrage, Gretillat n'ait pas plus nettement distingué les attributions de la morale et le rôle de la dogmatique chrétienne : qu'on relise, par exemple, une série de développements de la troisième partie, et l'on se convaincra facilement que ce que l'auteur appelle « la tâche morale de l'homme » relève, dans une large mesure, du problème religieux, matière propre de la dogmatique. Cette réserve faite, il convient de rendre hommage à la richesse d'informations et à la sagacité psychologique que l'auteur apporte à l'étude du péché. Sans doute, il ne s'affranchit pas assez de sa prédilection pour les classifications scolastiques et il est loin d'épuiser le contenu de l'enseignement scripturaire, mais la discussion critique de quelques-unes des solutions erronées ou incomplètes (conception dualiste, socialiste, pessimiste) renferme des passages excellents et mérite d'être prise en sérieuse considération.

La troisième partie (p. 112-555) a pour titre : *De la tâche morale de l'homme dans l'état actuel ou éthologie.* Elle renferme des éléments fort divers et des plus complexes : 1° de l'œuvre morale dans son unité principielle ou de la foi (p. 113-213); 2° de la vie nouvelle dans sa réalisation subjective par l'opération de la grâce de Dieu en Jésus-Christ (p. 214-346); 3° de la vie nouvelle dans ses manifestations particulières, ou de l'amour chrétien envers les créatures (p. 346-554); 4° achèvement de l'œuvre morale par le triomphe définitif de la vie nouvelle chez le régénéré et la glorification de la nature humaine rendue à sa destination primitive (p. 554-555).

Il suffit de jeter un coup d'œil sur ce groupement des matières pour constater un fait que confirme l'étude plus attentive de chacune des questions traitées. Sans parler de la confusion relevée tout à l'heure entre les problèmes dogmatiques et les problèmes éthiques, ce qui caractérise la méthode et le point de vue de l'ancien professeur de Neuchâtel, c'est la synthèse de deux courants d'idées que nous désignerons le plus clairement par deux noms bien connus dans l'histoire de la théologie protestante : Gretillat essaie de combiner le biblicisme de Beck et l'individualisme de

Vinet. Il doit à Beck sa notion de l'inspiration et du canon, ses procédés d'herméneutique, son usage de la preuve scripturaire en dogmatique et en morale, le caractère fragmentaire et atomistique de son argumentation biblique; il doit à Vinet sa conception de la morale chrétienne comme l'histoire du principe chrétien s'épanouissant dans l'individu, son idée de la subordination du développement collectif au développement personnel, sa théorie de la suprématie de l'individu dans le domaine de l'Etat et de l'Eglise. C'est à cette double influence qu'il faut attribuer aussi le manque de proportion qui règne dans les différentes parties du livre de Gretillat. Il est incontestable que la morale sociale, objet préféré, sinon exclusif des préoccupations et des études actuelles, n'occupe pas, dans l'ouvrage de Gretillat, la place qui lui revient au gré de nos contemporains. Le chapitre III, qui traite de la famille, de l'Etat et de l'Eglise, est singulièrement écourté; les problèmes y sont à peine esquissés, et nulle part les solutions proposées ne s'appuient sur un exposé de motifs assez ample et assez solide. D'autre part, les pages consacrées à la naissance et au développement de la vie nouvelle dans l'individu forment le centre du présent volume et abondent en observations judicieuses et fécondes. L'analyse des expériences morales et religieuses du chrétien est le plus souvent heureuse, et il serait facile de recueillir, dans cette riche moisson, des gerbes d'une sérieuse et réelle valeur. « Déjà sous l'ancienne économie, ce n'est pas la loi seule, ce sont aussi les témoignages de la bonté de Dieu qui convient à la repentance. (Rom. II, 4.) De même, et à plus forte raison, la révélation de Christ, de sa sainteté, de son amour, et surtout le spectacle de sa croix, dans laquelle la grâce et la justice de Dieu se sont réconciliées, sont les moyens les plus puissants dont Dieu se soit servi pour produire dans le cœur de l'homme cette repentance décisive qui conduit au salut éternel à travers l'humiliation et la mort. » (p. 188).... « Le vice principal de la doctrine du pur amour, qui prétend à une spiritualité quintessenciée et éminente, est de séparer arbitrairement et artificiellement des notions qui, dans la réalité, ne se séparent jamais, de les dénaturer par là même en les rendant fausses et contradictoires, de faire des suppositions irréalisables et blasphématoires. C'est une de ces suppositions fausses et blasphématoires que de séparer la communion avec Dieu de la félicité, et de rattacher en revanche un état de sainteté au sort des réprouvés, comme s'il n'était pas une révolte éternelle contre Dieu

en même temps qu'une rejection éternelle de la part de Dieu. » (p. 334.) « La grâce, dans le Nouveau Testament, n'est pas un pur enseignement de doctrines, ni même la simple manifestation d'un pardon ; elle est une puissance et une vie. Or, la grâce ne se divise pas ; c'est elle tout ensemble qui enseigne, pardonne et sanctifie ; elle ne saurait vouloir pardonner sans vouloir sanctifier incontinent. » (p. 159). « La conversion est déjà une consécration, initiale sans doute et qui doit se continuer toute la vie, mais déjà sérieuse et réelle, ou bien elle n'est pas, et toute sanctification ne saurait être qu'une répétition constante de cette consécration initiale qui décide en principe de la vie tout entière. » (p. 207.) « Le danger des conversions subites est de prêter à l'illusion, d'être parfois plus frappantes que profondes, plus extérieures que morales, de tenir d'avantage d'une vibration violente du sentiment que d'une détermination du cœur et de la volonté. D'ailleurs plusieurs de ces conversions censées subites n'ont pas laissé d'être secrètement et mystérieusement préparées à leur manière. » (p. 210). « La foi intellectuelle (c'est-à-dire la croyance substituée à la foi) est une cause active et presque inévitable du doute, soit chez les individus, soit chez les générations, par le fait que, la vérité n'ayant qu'un genre d'évidence tout moral, l'insuffisance de toute croyance fondée sur des raisons d'ordre purement intellectuel ne saurait tarder à se révéler à la raison ou à la conscience du sujet. » (p. 140.)

Faut-il maintenant entrer dans des discussions de détail ? Il y aurait certes matière à bien des controverses intéressantes. Gretillat se livre à un examen minutieux des notions de justification et de régénération. Le résultat auquel il aboutit ne nous semble pas satisfaisant. « Justification et régénération sont toutes deux des actes suivis d'états dont l'un est continu, l'autre progressif. » (p. 265.) — Est-il conforme à la pensée évangélique et au principe de nos réformateurs de faire du travail une des formes de « l'amour chrétien dans ses rapports au sujet lui-même ? » (p. 352, 374.) Le travail ne doit-il pas plutôt être considéré comme une manifestation de l'amour du prochain ? — Que faut-il penser surtout de la disjonction formulée par l'auteur sous le titre « De la jouissance chrétienne, ou de l'usage chrétien des forces et des biens possédés par le moi » ? (p. 374.) Gretillat y distingue l'activité productive ou le travail, et l'activité improductive ou la récréation. Cette construction n'est-elle pas aussi fragile qu'artificielle ? Le luxe des divisions et des sous-divisions, parfois très arbitraires, s'étale

peut-être avec moins de complaisance dans la *Morale* de Gretillat que dans sa *Dogmatique*, mais l'ouvrage gagnerait à être allégé de la notation multipliée des paragraphes et des majuscules : l'ordonnance intime et la cohésion organique sont plutôt compromises que servies par ces procédés tout extérieurs de classification.

Après la lecture de ce volume nous ne pouvons que répéter le jugement que nous avait suggéré la première partie de la *Morale* de Gretillat. En dépit des lacunes et des imperfections que l'auteur aurait sans doute fait disparaître en partie s'il lui avait été donné de mettre la dernière main à son ouvrage, malgré les réserves que nous avons dû faire, il convient de remercier sincèrement les amis de Gretillat qui, en publiant ces deux derniers volumes de l'*Exposé de théologie systématique*, ont préservé de l'oubli ce qui fut peut-être la meilleure partie de l'œuvre théologique du regretté professeur de Neuchâtel. Le dirai-je? Ce livre, qui formule avec vigueur et clarté les principes essentiels de la morale, est autre chose encore qu'un manuel utile et intéressant; il est la révélation d'une âme vraiment chrétienne, il s'en dégage l'impression à la fois fortifiante et sereine que produisait sur ceux qui l'ont connu et aimé le caractère si simple et si élevé, le cœur si loyal et si vaillant d'Augustin Gretillat.

P. Lobstein.

J. Hocart. — La question juive[1].

Dans ce petit volume, dédié à son vénéré père (retiré depuis lors de ce monde), le pasteur protestant libéral de Bruxelles a réuni une série de conférences contre l'antisémitisme qu'il a prononcées vers la fin de 1898. Ce qui l'a décidé à les publier, c'est « l'ardent désir de prendre part, quelque humblement que ce fût, au grand combat actuel de la liberté, de la justice, de la fraternité contre l'esprit d'intolérance, de haine et de persécution. »

Prenant pour point de départ la symbolique légende du Juif errant, il constate qu'aujourd'hui encore les Juifs n'ont pas trouvé

[1] *La question juive.* Cinq conférences avec un appendice sur la charité juive, par James Hocart, pasteur protestant libéral à Bruxelles. Paris, Fischbacher, 1899. 242 pages.

le repos malgré l'émancipation dont le libéral Joseph II donna le signal par son édit de 1781. Il retrace l'*Origine, la nature et le but de l'antisémitisme actuel* (Marr en 1862, Stœcker, Treitschke, Drumont, etc.), et, avant d'aborder la discussion des griefs articulés par les antisémites, spécialement en France par E. Drumont, il combat l'argument préjudiciel tiré du « consentement des siècles dans la haine du Juif; » argument qui a le double tort, dit-il, d'altérer l'histoire et de supposer l'humanité incapable d'erreurs prolongées, et ne saurait, en conséquence, dispenser l'ami de la vérité et de la justice du devoir de reviser les verdicts du passé. Tel est le sujet de la première conférence.

Dans la deuxième et la troisième, l'auteur examine et réfute ce qu'il appelle le *grief ethnographique*, savoir les arguments tirés du sémitisme des Juifs, de leur particularisme national, de leur portrait au physique et au moral (physiologie et psychologie). La quatrième est consacrée au *grief religieux*, c'est-à-dire aux raisons fondées sur le Talmud et la Kabbale, aux accusations de « meurtre rituel, » de « déicide, » de « déchristianisation » de la société moderne, etc. La cinquième s'attache à démontrer l'inanité du *grief économique*, lequel consiste à représenter les Juifs comme les auteurs responsables du déplorable état de la société actuelle, du mercantilisme dominant, de l'injuste répartition de la richesse, etc. Une sixième conférence, ajoutée en appendice, a pour sujet les manifestations de la *charité juive* à partir de l'Ancien Testament jusqu'à nos jours.

En abordant cette étude, M. Hocart « s'était promis de la faire sans aucune prévention, ni pour ni contre les Juifs. » (p. 108.) Il s'était dit (p. 205) : « Tu combattras l'antisémitisme, mais tu seras impartial, et comme il y a des vérités sévères à dire aux Juifs, tu les diras sans ménagement et sans peur. » Mais à mesure que vous avancez dans la lecture de ces pages, vous voyez le juge se transformer en avocat, et l'avocat, à force de plaider les circonstances atténuantes, en arriver presque, — lui-même en convient de la meilleure grâce du monde, — « à faire un panégyrique des Juifs, de leur intelligence, de leur énergie, de leur vitalité et même de leur moralité. » « Les Juifs ne sont pas sans défauts.... Mais j'ai reconnu qu'une partie des reproches qu'on leur fait sont faux; que les reproches vrais sont souvent exagérés, et qu'il n'en est aucun qui ne puisse se retourner avec autant et quelquefois plus de force contre les chrétiens. Des mesures d'exception ne se justi-

fient que par des crimes exceptionnels; et où est chez les Juifs cette culpabilité exceptionnelle méritant une proscription exceptionnelle? » (*Ibid.*)

Le plaidoyer de M. Hocart, puisque plaidoyer il y a, offre une lecture vraiment intéressante, instructive, parfois émouvante. Il est bien ordonné, dénote une respectable érudition historique, est animé d'un souffle généreux et laisse une impression éminemment sympathique. Non pas qu'il ne donne lieu à des objections de plus d'une sorte. Pour notre compte, nous aurions d'expresses réserves à faire sur plusieurs points. Pas n'est besoin, par exemple, d'être un farouche orthodoxe pour s'étonner de la répugnance qu'éprouve M. Hocart à admettre une « prérogative » des Juifs au point de vue religieux. Il veut bien reconnaître qu'ils ont « certainement eu une grande mission providentielle dans l'humanité » (p. 60), que le judaïsme a eu « la gloire » de donner au monde le monothéisme (p. 134), que ce n'est à personne, sinon aux Juifs, que nous devons « cet idéal de progrès, de justice et de fraternité qui est entré si avant dans notre sang et dans notre âme et qui n'en sortira plus jamais que par la destruction de notre race » (p. 105), que la préparation du christianisme a été « plus directe et plus frappante » dans le judaïsme que dans le paganisme gréco-romain. (p. 213.) Néanmoins il dira aux Juifs qu'ils se sont trompés en se croyant le peuple élu de Dieu. (p. 60.) Pourquoi cela? Est-ce au nom de l'histoire? Non, puisqu'il faut bien reconnaître à ce peuple une *mission providentielle* en vertu de laquelle s'est accomplie dans son sein une *préparation plus directe* au christianisme. C'est uniquement au nom d'une théorie philosophique à priori, à savoir que « la puissance divine qui gouverne par des lois universelles ne connaît ni faveurs ni privilèges. » (*Ibid.*) Jusqu'à nouvel ordre, nous nous permettrons, quant à nous, d'être plutôt de l'avis de l'universaliste Paul de Tarse, selon lequel la prérogative des Juifs est grande à tous égards, et d'abord parce que les oracles de Dieu leur ont été confiés. (Rom. III, 1, 2.) Mais nous nous rappellerons en même temps que le premier prophète, par ordre de dates, qui ait affirmé cette « préférence » donnée aux Israélites « entre toutes les familles de la terre, » Amos de Tekoa, a eu soin d'ajouter aussitôt au nom de son Dieu : « C'est *pour cela* que je vous châtierai aussi d'une façon exemplaire. » (III, 2.) Tant il est vrai que « noblesse oblige, » et que, plus la prérogative est grande, plus est lourde la responsabilité. Mais ce châtiment même, au dire des

prophètes subséquents, était dans les plans du Très-Haut un moyen de répandre sa lumière parmi les Gentils et de faire parvenir son salut jusqu'aux extrémités de la terre. Cette philosophie de l'histoire en vaut certes bien une autre.

Autre point : à propos du portrait du Juif au moral, M. Hocart vient à parler du penchant à la ruse, à la duplicité, de l'esprit d'intrigue, de « l'habileté excessive » qu'on s'accorde assez généralement — et cela de l'aveu même de certains auteurs israélites — à considérer, malgré de très honorables exceptions individuelles, comme un des caractères distinctifs de ce peuple. (p. 106 et suiv.) Ici l'auteur se dit embarrassé de savoir que penser. Il conclut par une suspension de jugement, tout en donnant à entendre que son expérience personnelle ne confirme pas l'accusation et que, à supposer que les défauts en question soient chez les Juifs plus fréquents qu'ailleurs, il faudrait y voir une « déformation causée par la compression des siècles, » un mauvais pli que leur aurait fait prendre l'exercice des professions mercantiles dans des circonstances particulièrement difficiles, et qu'un régime de liberté et d'équité mettra quelques générations à effacer. — Sans vouloir jeter la pierre aux fils de Jacob, et sans méconnaître qu'il n'y a que trop de chrétiens de nom qui, en fait de ruse et d'âpreté au gain, sont « plus Juifs que les plus mauvais des Juifs, » comment oublier à ce propos le portrait que la tradition nationale elle-même a tracé, longtemps avant toute « compression, » de celui des trois patriarches qui est comme l'incarnation du caractère israélite, non seulement dans ce qu'il a de noble et d'infiniment respectable, mais encore dans ses faiblesses et ses travers ?

Dans l'intérêt même de la cause humanitaire que M. Hocart avait à cœur de défendre, on ne peut s'empêcher ensuite de regretter qu'il se soit presque exclusivement attaché à combattre les élucubrations de M. Drumont. C'était faire par trop d'honneur à ce judéophage, mais c'était aussi, peut-être, se rendre la tâche un peu trop facile ; c'était surtout — à cause de la « violente indignation » qu'ont soulevée en lui, comme il le dit dans l'avant-propos, « l'évidente mauvaise foi et la passion fielleuse » de l'auteur de la *France juive*, de la *Fin d'un monde*, du *Testament d'un antisémite* — s'exposer dès l'abord au risque de tomber dans l'excès contraire et d'idéaliser le Juif, du moins le Juif d'aujourd'hui, pour le mieux venger de son dénigreur. « Rien pour eux n'est changé, avait écrit Drumont ; ils haïssent le Christ en 1886, comme

ils le haïssaient du temps de Tibère Auguste. » — « Mensonge ! s'écrie M. Hocart, calomnie ! Certes, vos ancêtres spirituels, les antisémites ou antijuifs d'antan, n'ont rien fait pour le leur faire aimer, eux qui les ont honnis, parqués, massacrés au nom du Christ. Mais de quelque nuage sanglant qu'ils aient voilé sa face auguste, les Juifs ont su en apercevoir la limpide et rayonnante beauté; ils rendent hommage à Jésus; je vous dis qu'ils l'aiment. » (p. 147.) Y compris les Juifs de la presse antichrétienne?... Généralisation pour généralisation, il est permis de se demander laquelle des deux est le plus près de la vérité.

Voici encore, pour en finir avec nos réserves, un point fort discutable. Pour M. Hocart la « question juive » semble être essentiellement une question de liberté religieuse, ou plutôt, peu lui importe que les Juifs se regardent comme une nation dispersée ou comme une simple confession religieuse. (p. 52.) Nous avions cru, au contraire, jusqu'ici que la question de savoir si les Juifs forment une nation ou non n'était rien moins qu'indifférente; que s'ils n'étaient réellement plus qu'une confession religieuse, ce qu'on appelle la question juive serait bien simplifié ; qu'elle ne se poserait même plus de nos jours, si ce n'est peut-être en Russie; que ce qui en fait l'acuité, c'est précisément qu'elle se complique toujours plus ou moins d'une question de nationalité, le plus grand nombre des Juifs naturalisés, de ceux-là même dont le judaïsme en tant que croyance religieuse se réduit à un minimum, restantde fait des *ghérîm* dans leur pays adoptif. Nous devons confesser que M. Hocart n'a pas réussi à nous convertir à son indifférentisme à cet égard. Le mouvement *sioniste*, dont il se débarrasse un peu trop lestement à notre sens, n'est certes pas fait pour modifier notre manière de voir. Quoi qu'il en soit, la « question juive » subsiste, et il faudra sans doute pour la résoudre autre chose encore que « cette vaste » et vague « fraternité » que M. Hocart appelle de ses vœux à la fin de sa quatrième conférence.

Et pourtant, en dépit de toutes les divergences de vues et d'appréciation, c'est, nous nous plaisons à le redire, sous une impression sympathique que nous a laissé la lecture de ce petit volume. Comment, en effet, refuser sa sympathie, surtout au temps actuel, à un homme qui met autant de vaillance et de chaleur à se constituer le défenseur de ceux qu'il aime à appeler ses frères israélites?

H. V.

Une nouvelle revue de théologie.

Le principe de la division du travail continue, dans le domaine de la littérature théologique allemande, à produire ses fruits sous la forme de périodiques consacrés à telle ou telle spécialité. Nous avions déjà des revues spéciales pour l'histoire des religions, pour les études relatives à l'Ancien Testament, pour l'histoire ecclésiastique, pour la théologie pratique, et la *Zeitschrift für Theologie und Kirche* n'est guère autre chose, en fait, qu'une revue de théologie systématique. Il ne manquait plus qu'une publication analogue pour la spécialité du Nouveau Testament. Le besoin, paraît-il, s'en est fait sentir à son tour, et il faut que ce besoin soit bien constaté pour que la maison J. Ricker, de Giessen, qui édite déjà la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* du Dr B. Stade, ne craigne pas de courir les risques de cette nouvelle entreprise.

Le nouveau périodique paraîtra à partir de février 1900, en quatre livraisons de cinq à six feuilles d'impression, au prix annuel de 10 marks, sous le titre :

Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristenthums.

Comme ce titre l'indique, la revue en question ne s'occupera pas exclusivement des livres canoniques du Nouveau Testament. Elle embrassera tout ce qui concerne les origines et la plus ancienne histoire du christianisme. Son champ de travail sera la vie chrétienne naissante sous toutes ses formes individuelles et sociales : littérature et constitution, foi, morale et coutume, jusqu'au moment où l'Eglise se présente comme un organisme régi par une constitution arrêtée et lié à une norme doctrinale déterminée. L'esprit dont s'inspireront les auteurs des travaux à publier sera celui « d'une absolue véracité et d'un immuable respect de la réalité historique. » Il ne sera pas publié de « recensions » proprement dites. En revanche, chaque 2e et 4e livraison renfermera une bibliographie.

La *Zeitschrift* sera dirigée par le Dr Erwin Preuschen, de Darmstadt, un homme jeune encore, qui s'est fait avantageusement connaître depuis tantôt dix ans par diverses publications relatives, la plupart, à la littérature chrétienne des premiers siècles. On lui doit entre autres des travaux sur quelques traités de Ter-

tullien et, sous le titre d'*Analecta*, un choix de textes destiné à faciliter aux étudiants l'étude des sources mêmes de l'histoire du canon et de l'ancienne Eglise. C'est lui aussi, sous les auspices du professeur Ad. Harnack, qui a traduit d'anglais en allemand les conférences bien connues de Hatch sur *Hellénisme et christianisme*, et qui a collaboré avec l'éminent théologien de Berlin à la première partie de son *Histoire de l'ancienne littérature chrétienne jusqu'à Eusèbe* (1893). En dernier lieu, il s'est signalé à l'attention du monde savant par un volume intitulé *Palladius und Rufinus* (1897) qui a trait à l'histoire du monachisme naissant. Parmi les écrivains qui ont promis leur concours on voit figurer la plupart des théologiens protestants d'Allemagne et de la Suisse allemande qui s'occupent spécialement du Nouveau Testament et de l'histoire des origines du christianisme. Mentionnons, pour ne citer que les noms les plus connus, MM. Baldensperger (Giessen), Bousset (Göttingen), Harnack (Berlin), H. Holtzmann (Strasbourg), Jülicher (Marbourg), Schmiedel (Zurich), Schürer (Göttingen). Un pareil état-major permet de bien augurer de la valeur du nouvel organe.

A qui serait tenté de regretter cette spécialisation progressive des recueils théologiques et l'excessive dissémination des travaux qui en résulte, nous nous permettrons de faire observer que si ce luxe est un mal, il pourrait bien, dans la phase actuelle de la science, être un mal nécessaire. Ce qui est certain, c'est qu'on ne peut qu'envier à la studieuse Allemagne et cette riche productivité scientifique, et le nombre toujours suffisant, paraît-il, de lecteurs non seulement capables d'en jouir et d'en faire leur profit, mais disposés à lui prêter un appui qui ne se borne pas à être moral ou platonique. H. V.

Otto Pautz. — La révélation selon Mohammed[1].

Notre siècle, qui a remis tant de choses au point, remis à leur place tant de réputations usurpées, retiré de l'oubli tant d'hommes méconnus, a le mérite d'avoir rendu une juste gloire à

[1] *Muhammeds Lehre von der Offenbarung, quellenmässig untersucht*, von Dr Otto Pautz. Leipzig, J.-C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1898. 302 pages, grand in-8°. Prix : 8 marcs.

l'homme que plus de deux cent millions de nos contemporains reconnaissent comme l'envoyé de Dieu et le fondateur de leur religion.

L'ouvrage que nous annonçons en est une nouvelle preuve. Avec raison l'auteur insiste déjà dans la préface sur la nécessité de s'occuper de l'Islam, mouvement religieux des plus considérables qui se soit présenté dans le courant des siècles. En étudiant l'Islam et le livre qui lui sert de base, on ne saurait manquer d'arriver à des idées plus équitables sur la personne de Mohammed et on cesserait enfin de l'appeler un faux prophète, un imposteur et un menteur, comme il était de mode dans les siècles passés, et comme malheureusement en ont encore coutume beaucoup de gens qui aiment mieux condamner qu'étudier, approfondir et juger.

M. Pautz a Mohammed en grande estime et en grand honneur; il le vénère et il l'aime comme doit l'aimer et le vénérer quiconque prend la peine de connaître cet homme si pieux, si vaillant, à la conscience si délicate, aux convictions si fermes, au dévouement si ardent, à l'abnégation si complète. Il est vrai de dire que dans son livre M. Pautz ne donne rien de nouveau, tout ce qu'il expose était connu, mais connu seulement des orientalistes. Aussi n'est-ce pas pour des orientalistes qu'il a écrit. Son livre, fortement documenté, rédigé dans un style vivant et attrayant, s'adresse à tous ceux qui, las des vieux clichés et de préjugés surannés, veulent connaître et savoir. On peut ne pas être toujours d'accord avec lui, mais dans son travail on ne saurait méconnaître celui d'un homme qui a usé d'une saine et consciencieuse critique dans l'étude et dans l'emploi de ses sources.

Quand on regarde l'œuvre accomplie par Mohammed on ne saurait faire autrement, selon l'auteur, que d'y voir l'œuvre de Dieu. Il se présente à nous comme un véritable prophète, poussé par une force intérieure à prêcher ce qu'il avait reconnu comme vérité divine. Mohammed a cru à sa mission, et c'est pour y avoir cru qu'au moment de mourir, en jetant un regard sur l'œuvre qu'il a accomplie, il prononce cette grave parole: « Aujourd'hui j'ai rendu parfaite votre religion et mis le comble à mes bienfaits pour vous en vous donnant l'Islam pour religion. Tenez donc ferme au livre de Dieu; quiconque le prend pour guide ne s'égarera point. » « Je ne puis autrement. » Voilà sa devise. « Malheur à moi, est-il dit dans le Koran, si je cache la révélation de Dieu. » Et, fort de ces

convictions, il n'a cessé de continuer son œuvre, malgré toutes les persécutions et toutes les contradictions, certain qu'il était que Dieu l'avait appelé à travailler à la régénération et au salut de son peuple en mettant une meilleure religion à la place de la religion désolante de ses contemporains.

Si Mohammed n'avait pas été sincère, s'il n'avait pas cru à la vérité de la révélation qu'il avait reçue, comment aurait-il pu menacer des plus grands châtiments les menteurs et les hypocrites? comment surtout aurait-il eu le courage de se condamner lui-même en déclarant qu'il serait coupable s'il ne prêchait pas toute la révélation divine? « O prophète! est-il dit (Soura V, v. 71), fais connaître tout ce qui t'a été révélé de la part de Dieu, car si tu ne le fais pas, tu ne t'acquittes pas de ton message; » et (Soura VI, v. 15): « Je crains, en ne prêchant pas, d'encourir la peine du grand jour. »

Si Mohammed avait été un imposteur, comment des hommes aux sentiments et au caractère si élevés comme Abou Bekr, comme Ali, comme Omar se seraient-ils attachés à lui? Appartenant aux familles les plus nobles des Arabes, ils n'hésitent pas à sacrifier tout par amour pour Mohammed dès qu'ils ont reconnu en lui l'envoyé de Dieu. Ils laissent leurs familles, leurs préjugés et leurs privilèges et se font les ardents et humbles champions d'une religion qui à ce moment n'était encore que celle de quelques petits: des pauvres, des esclaves et des affranchis.

Plus on étudie, avec M. Pautz, la vie et l'œuvre de Mohammed, non pas dans les ouvrages de ses détracteurs ignorants, mais dans les sources, dans les ouvrages de ses contemporains et surtout dans le Koran, plus on comprend l'amour et l'enthousiasme qu'il a su inspirer et qu'il inspire encore à l'heure qu'il est à des millions d'êtres humains.

L'auteur ne s'arrête pas à ces idées générales; d'une manière souvent dramatique et palpitante d'intérêt il développe son sujet et démontre que Mohammed était de bonne foi quand il croyait recevoir des révélations divines. Ces révélations il ne les analyse pas froidement, il ne les discute pas; il croit, il accepte. La foi qui analyse et cherche à se rendre compte est une foi stérile. Aussi Mohammed ne démontre pas, il ne prouve pas; il jure que ce qu'il proclame est la vérité même. Après avoir passé de longues années dans la solitude, pratiquant le plus austère ascétisme, Mohammed voit un ange lui apparaître qui lui dit: « Prêche! (c'est

ainsi qu'avec raison l'auteur traduit l'impératif *'iqraa*), prêche aux hommes ce Dieu unique qui s'est révélé à toi. » Mais il hésite encore. D'un naturel plutôt craintif et timide, il lutte, il n'est pas encore entièrement certain si c'est bien Dieu qui l'a appelé pour être le prophète de son peuple. Il continue à vivre dans la solitude, choisissant les endroits les plus sauvages et les plus reculés des montagnes et tente souvent de se précipiter dans l'abîme. Mais dans un de ces moments d'angoisse, l'ange Gabriel, dit la tradition, sa conscience religieuse, dirons-nous, lui crie: « O Mohammed ! tu es en vérité l'envoyé de Dieu. »

M. Pautz examine ensuite les causes qui ont déterminé la révélation. Avant tout la chûte de l'homme. Créé heureux, l'homme s'est laissé séduire et a perdu le bonheur auquel il était destiné. Mais malgré son péché Dieu n'a pas abandonné l'homme, il a continué à le conduire. Bien que tous les hommes soient pécheurs et que le péché soit un phénomène universel, provenant d'une concupiscence latente mise en activité par la tentation, Mohammed ignore cependant le dogme du péché originel. L'homme est capable de lutter contre le péché et de se défendre contre la tentation en suivant la direction que Dieu lui offre. Cette direction est renfermée dans la révélation par laquelle Dieu fait connaître à l'homme sa volonté et lui donne la possibilité de recouvrer le bonheur perdu, d'obtenir la récompense éternelle. Mohammed envisage ainsi la révélation, le Koran, comme les livres révélés antérieurement, comme un guide qui conduit à Dieu et une lumière qui éclaire les hommes.

A cette occasion l'auteur cherche à expliquer étymologiquement le mot Koran et à tort y voit un mot arabe. Comme tant d'autres termes techniques renfermés dans le livre sacré, Mohammed l'a emprunté à la terminologie rabbinique. Koran est l'équivalent de Miqra et c'est pour cette raison qu'il appelle son livre un *qorân arabiyy* par opposition à la Thora, le Miqra hébreu. Pour le sens, cela n'a aucune importance; les deux mots viennent d'une même racine.

Mais le Koran n'est que le véhicule de l'inspiration, *al-ouahy*. La différence entre la révélation (*al-qorân*) et l'inspiration (*al-ouahy*) ressort clairement de Soura XX, v. 113: « Que Dieu, le roi de la vérité soit exalté ! Ne te hâte pas de publier la révélation (al-qorân) avant que l'inspiration (al-ouahy) qui t'est adressée ne soit achevée, et dis: O Dieu ! augmente-moi la connaissance. » Le

contenu de l'inspiration est tantôt de nature dogmatique comme la confession de l'unité divine, tantôt de nature morale, comme Soura XXI, v. 73; parfois elle est sous forme d'un récit se rapportant à des révélations antérieures, parfois elle fait entendre une prophétie.

Cette révélation divine est destinée à tous les hommes. Sans doute, de même que Jésus ne s'adressait tout d'abord qu'aux Juifs, ses compatriotes, Mohammed, lui aussi, s'adresse en premier lieu aux Qoraychites. Mais de même encore que le refus des Juifs d'accepter l'Evangile en a motivé la prédication aux païens, ainsi le refus des Qoraychites de voir dans l'œuvre de Mohammed l'œuvre de Dieu a empêché l'Islam de demeurer la religion d'une tribu. Mohammed s'adresse tout d'abord aux Qoraychites, puis, à tout le peuple arabe, et enfin à l'humanité entière. Je suis entièrement d'accord avec l'auteur que le mot *nâs* dans les nombreux versets qu'il cite (p. 105) se rapporte aux hommes en général et non pas seulement aux compatriotes arabes du prophète.

Mais, il n'en demeure pas moins vrai que tous les hommes ne seront pas sauvés. Cette objection amène l'auteur à parler du dogme de la prédestination. M. Pautz examine et analyse tous les passages qui de près ou de loin se rapportent à ce dogme et arrive à la conclusion assez inattendue que le Koran, bien loin d'enseigner la prédestination, proclame au contraire la liberté humaine.

Ne voulant pas dépasser les limites d'un simple article bibliographique, je ne suivrai l'auteur ni dans son exégèse un peu fantaisiste, ni dans ses conclusions paradoxales. Chacun, sans doute, a le droit de croire à la liberté humaine, mais pour démontrer que le Koran l'enseigne, il faut de plus fortes raisons que celles qu'allègue M. Pautz.

Le Koran prétend enseigner la prédestination absolue et nie la liberté humaine. Jamais les musulmans ne s'y sont trompés. Depuis les premiers siècles jusqu'à nos jours, à part quelques sectes hétérodoxes et motazilites, tous les théologiens ont trouvé le dogme de la prédestination écrit dans les pages du Koran.

Si, selon Mohammed, le Koran est une direction pour tous les hommes et l'Islam destiné à devenir la religion universelle, le prophète admet cependant l'autorité des livres révélés avant lui et notamment la Thora et l'Evangile. Pour Mohammed la Thora et l'Evangile ont la même origine divine et la même autorité re-

ligieuse que le Koran, qui n'en fait qu'attester la vérité et y met le sceau.

Il est vrai que ces livres antérieurs n'existent plus dans leur intégrité, les Juifs comme les chrétiens les ont falsifiés pour les adapter à leurs croyances erronées.

Nous ne pousserons pas plus loin notre analyse du livre de M. Pautz. Relevons cependant encore un détail. En parlant de la conception de Dieu, selon la révélation de Mohammed, M. Pautz ne trouve pas clairement enseigné, dans le Koran, l'amour de Dieu. Sans doute, ce qui dans l'Islam prédomine, dans les rapports de Dieu avec l'homme, c'est la crainte, l'obéissance. Nous connaissons cependant bien des passages soit dans le Koran, soit dans les *hadits*, qui parlent de l'amour pour Dieu. Et qu'est-ce, l'Islam, sinon la manifestation la plus touchante de cet amour? L'Islam n'est pas la soumission de l'esclave, c'est l'abandon confiant de l'homme faible et impuissant à son Dieu tout-puissant et tout miséricordieux.

JEAN SPIRO, *professeur*.

PHILOSOPHIE

MORALE SOCIALE[1].

Nous ne nous proposons pas de faire ici la critique de cet ouvrage. Nous n'analyserons pas non plus les quatorze conférences dont il est composé, ce qui serait proprement mâcher la besogne à nos lecteurs de la *Revue*. Besogne agréable du reste autant qu'intéressante, puisque ces leçons professées au *Collège libre des sciences sociales*, devant un public qui n'était point exclusivement universitaire, revêtent par là même un caractère d'aimable vulgarisation. Ce qui fait la valeur du recueil, c'est moins peut-être la profondeur de chaque étude particulière, que les mobiles auxquels ont obéi les conférenciers et leur accord sur plusieurs points de la plus haute importance.

L'entreprise était significative d'inviter les représentants des

[1] Un vol. in-8° de la *Bibliothèque générale des sciences sociales*. (Paris, Alcan.)

théories morales les plus diverses, positivistes rigoureux ou spiritualistes intransigeants, à faire en toute franchise et en toute liberté leur examen de conscience. Significative du puissant mouvement social de ce temps, qui s'est pris de passion pour les problèmes de la solution desquels dépend l'avenir de l'humanité.

Il est peu de théologiens, de philosophes et de sociologues militants, dans cette fin de siècle, qui n'aient fait porter sur la morale la plus grande partie de leurs efforts. Des naturalistes, des physiciens se sont préoccupés du divorce de la morale et de la science, divorce auquel semblait fatalement conduire une interprétation étroite de l'évolutionnisme. Une activité fiévreuse s'est déployée dans le domaine théorique. Tout le monde y est allé de son livre ou de sa brochure sur la *Crise morale*, le *Devoir présent* ou le *Devoir pressant ;* et voici que cette activité déborde dans le domaine pratique.

Les penseurs qui ont fait leur examen de conscience au Collège des sciences sociales, et dont quelques-uns nous sont bien connus, — F. Buisson, Ch. Gide, E. de Roberty, Dauriac, le pasteur Wagner, — ont affirmé l'union nécessaire de tous ceux qui veulent travailler à l'avènement d'une humanité meilleure et plus heureuse. Tous les chemins de la morale, toutes les théories librement étudiées aboutissent au même but final. Une leçon se dégage de cette entente entre des hommes de croyances et de philosophies différentes : c'est que la conscience morale n'est pas une illusion mais une réalité, qui doit s'efforcer de transformer selon son idéal la réalité des conditions de la vie présente.

R. Fath.

REVUES

Revue philosophique

Août 1899.

Dr Hartenberg : La peur et le mécanisme des émotions. — *G. Palante :* L'esprit de corps : remarques sociologiques. — *L. Marillier :* L'origine des dieux. (Second article.) — *G. Belot :* La psychologie du socialisme, d'après G. Le Bon. — Analyses et comptes rendus.

Septembre.

L. Marillier : L'origine des dieux. (Fin.) — *A. Naville :* La nouveauté dans la conclusion : Etude syllogistique. — *C. Bos :* Du temps de croyance. — *Vaschide :* Observations sur le pouls radial pendant les émotions. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers.

Octobre.

F. Le Dantec : Le mécanisme de l'imitation. — *E. Borel :* A propos de « l'Infini nouveau. » — *R. de la Grasserie* : Des mouvements alternants des idées révélés par les mots. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers.

Novembre.

G. Milhaud : Mathémathique et philosophie. — *G. Richard :* La responsabilité et les équivalents de la peine. — *R. de la Grasserie :* Des mouvements alternants des idées révélés par les mots. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers.

Décembre.

F. Paulhan : L'analyse et les analystes. — *Payot :* L'éducation du caractère. — Revue générale : *G. Richard :* Philosophie du droit. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Correspondance.

Revue de métaphysique et de morale

Mars 1899.

G. Remacle : Recherche d'une méthode en psychologie. (Fin.) — *G. Sorel :* Y a-t-il de l'utopie dans le marxisme? — *J. Andrade :* Du rôle de l'association des idées dans la formation des concepts métaphysiques du « mécanisme. » — *G. Fontené :* Sur l'hypothèse Euclidienne. — *L. Brunschvicg :* Essais de philosophie générale de M. Ch. Dunan. — *H. Bouasse* : Physique et métaphores à propos d'un livre récent. — *P. Lacombe :* La question cruelle. — Livres nouveaux, etc.

Juillet.

E. Le Roy : Science et philosophie. — *L. Weber :* Positivisme et rationalisme. — *F. Simiand :* Déduction et observation psychologiques en économie sociale. — *D. Parodi :* La philosophie de Vacherot. — Livres nouveaux, etc.

Septembre.

E. Le Roy : Science et philosophie. (Suite.) — *E. Chartier :* Sur la mémoire. (Suite et fin.) — *J. Wilbois :* La méthode des sciences physiques. — *L. Couturat :* La logique mathématique de M. Peano. — Livres nouveaux, etc.

DEUTSCH-EVANGELISCHE BLÆTTER.

Principaux articles de l'année 1899.
(Les chiffres romains désignent les livraisons mensuelles.)

ETUDES BIBLIQUES.— *H. Wagner :* La valeur de l'Ecriture sainte au point de vue de la production d'une vie spirituelle. XI. — *Aug. Wünsche :* Beautés de l'historiographie de l'Anc. Test. IX. — *Paul :* Les géants dans l'Anc. Test. VIII.

HISTOIRE RELIGIEUSE. — *G. Neumeister :* La papauté ennemie de la nationalité allemande dès le premier moyen âge. XI. — *Dechent :* La diète de Worms d'après les rapports du légat Aléandre. XI. — *G. Traub :* Les relations de Brenz avec Luther et Mélanchton. XI. — *H. Neu* : Histoire de la réformation d'une paroisse rurale de l'Allemagne du Sud. (Wenkheim, aujourd'hui dans le grand-duché de Bade.) X. — *K. Benrath :* L'établissement des Jésuites en Prusse. IV. — *Schneider :* Luttes de l'Eglise évangélique au Canada. VIII. — *Poinsignon :* Histoire de l'Eglise protestante de Livourne. I. — Lettre inédite de *Frédéric le Grand* au ministre de Zedlitz sur les écoles et l'enseignement de la religion. I. — *E. Haupt :* L'évêché protestant de Jérusalem. III. — *M. von Oettingen :* M. de Pobedonoszew et l'Eglise évangélique des Provinces baltiques. V. — *Glebe :* Le bilan de l'Eglise évangélique allemande à la fin du siècle. (D'après la « Statistique ecclésiastique » de P. Pieper.) IX.— *Trede :* Les possédés («indemoniati»). Contribution à une histoire de la mariolâtrie en Italie. XII.

BIOGRAPHIES. — *A. Parisius :* Matthias de Jagow, évêque de Brandebourg. (1480-1544.) VI. — *J. Schall :* Frédéric de Spée. (1591-1635.) X. — *A. Werner :* J. F. Chr. Löffler, supérintendant à Gotha. (1752-1816.) VII. — *E. Lommatzsch :* Souvenirs des derniers jours et de la mort de Schleiermacher. (D'après des papiers de famille.) XII. — *V. Vischer :* A la mémoire de R. Rothe. II. — *C. Fey :* Les « Pensées et souvenirs » du prince de Bismark. I. — *O. Baumgarten :* Frédéric Nitzsch, professeur de théologie à Kiel. (1832-1898.) II.

LITTÉRATURE ET BEAUX-ARTS. — *Reinthaler :* Walther von der Vogelweide. VIII. — *Beyschlag :* Le protestantisme de Gœthe. IV. — *Alb. Landenberger :* La poésie de l'enfance dans la littérature allemande de ce siècle. V.— *K. Geiger :* Le « Lourdes » de M. Zola. VI. — *A. Wünsche :* Les histoires de l'Anc. Test. dans la peinture et la sculpture. XII. — *D. Koch :* L'art moderne à Munich. III. V.

ETUDES RELIGIEUSES ET MORALES. — *G. Zart :* Les idéaux de l'homme. X. — *A. Brausewetter :* Que faire pour réagir contre l'amour de la dissipation? VIII. — *E. A. Ehemann :* La femme dans l'Armée du salut. VII. — *J. Roland :* La morale jésuitique, d'après la « Manrèze du Prêtre, » par le P. Caussette. IX.

Théologie pratique. — *O. Hasenclever :* Chant d'Eglise évangélique et catholique. IX.

Actualités. — *Beyschlag :* Au passage d'une année à l'autre. I. II. — *Le même :* Le voyage en Orient de l'empereur d'Allemagne. I. — *Amicus Veritatis :* Le martyre de l'Eglise arménienne. V. — *Jüngst :* La nouvelle loi concernant la préparation et l'éligibilité des candidats au saint ministère dans l'Eglise nationale prussienne des anciennes provinces. V. — Les nouvelles Ordonnances ecclésiastiques pour Francfort s/M. V.— *Beyschlag :* Du besoin d'une union plus étroite entre les Eglises nationales protestantes d'Allemagne. VII. — *Gallwitz :* Histoire qui s'est passée en 1898 dans un couvent prussien (Beuron). II. — *E. Lachenmann :* L'américanisme. III.— *L. Weber :* Mouvements divers dans les pays catholiques d'Europe. III. — *Amara Pellegrina* : Correspondance de Rome. IV. — *E. Lachenmann :* La lutte pour la religion en France. (A propos de la « Philosophie de la religion » de M. Aug. Sabatier.) X. XI.

Schweizerische Theologische Zeitschrift

Troisième livraison.

H. Kutter : Le christianisme de Clément d'Alexandrie et son importance pour le développement de la dogmatique chrétienne. — *H. Schachenmann :* Principes formels du choix des textes. — *O. Pfister :* Antichristianisme moderne, christianisme antimoderne et l'Evangile de Jésus. (Suite.) — Chronique. — Bulletin.

Quatrième livraison.

O. Pfister : Antichristianisme moderne, christianisme antimoderne et l'évangile de Jésus. — *P. Pflüger :* Prédications sur des sujets (par opposition à celles sur des textes.) — *V. Ryssel :* MMmes Agnes Smith Lewis et Margaret Dunlop Gibson. (Leurs découvertes et leurs travaux relatifs à la littérature biblique.) — *R. Lindenmann :* La malédiction du figuier est-elle un acte symbolique ou une narration symbolique ? — *Franz Studer:* La Commission bernoise pour œuvres de charité (« für kirchliche Liebesthätigkeit »), ses origines et son activité, de 1883 à 1899. — Bulletin.

Zeitschrift für Kirchengeschichte

XXe vol., troisième livraison.

Bousset : Contributions à l'eschatologie (fin). — *Drews :* A propos des « Altchristliche liturgische Stücke » de l'Eglise d'Egypte, de Wobbermin. — *Priebatsch :* Etat et Eglise dans la Marche de Brandebourg à la fin du moyen âge (suite). — *Tschackert :* Les travaux préliminaires pour l'Ordonnance ecclésiastique de Göttingue

et le premier projet d'une liturgie luthérienne de l'ordination, de l'an 1529. — *Hubert :* Catéchismes strasbourgeois du temps de la réformation.

Theologische Studien und Kritiken

1900, première livraison.

Blass : Au sujet des deux textes du livre des Actes des apôtres. *Treplin :* Les sources esséniennes. Examen de la critique à laquelle elles ont été soumises récemment. — *Bärwinkel :* Joh. Matth. Meyfart. — *Boehmer :* מלך et נשיא dans Ezéchiel. — *Ley :* Job. XIX, 26. — *Schulze :* Les données qui ont servi de base au discours d'adieu à Milet, Act. XX, 18-31. — *Weiss :* Le début de la première épître aux Corinthiens. — Bulletin.

Zeitschrift für praktische Theologie

XXIIe année, 1re livraison.

Bassermann : L'homilétique de Richard Rothe. — *G. Arndt :* Ordonnance du roi de Suède Gustave-Adolphe concernant les jours de jeûne et de prière, à l'usage de Magdebourg et de Halberstadt. (1632.) — *Baumgarten :* Le procès de doctrine dans l'Eglise protestante. — *Niebergall :* Sermon sur Mat. V, 6, pour le jour de l'épiphanie. — *Kirmss :* Allocution nuptiale sur Gen. XXXII, 26. — Bulletin.

Zeitschrift für Theologie und Kirche

Xe année, 1re livraison.

E. Schürer : La nature de la révélation chrétienne d'après le Nouveau Testament. — *Herm. Schultz :* La confession de foi dans l'Eglise évangélique.

Revue internationale de théologie

Janvier-mars 1900.

L'évêque *Weber :* La controverse au sujet de l'athéisme de Fichte et la notion de Dieu du christianisme positif. (All.) — *A. Chrétien :* Etudes sur le mouvement néo-thomiste. (Fin.) — *L. K. Gœtz :* L'union entre l'Eglise vieille-catholique et l'Eglise orthodoxe russe. (All.) — *Schirmer :* Monuments et traditions moraves relatifs à Cyrille et à Méthode. (All.) — *J. Richterich :* Le Père Girard, précurseur de la Réforme catholique chrétienne. — *F. Hoffet :* Un apologiste protestant du vieux-catholicisme. (F. Nippold.) — *E. Michaud :* Les corruptions de l'idée catho-

lique. I. Le catholicisme et le cléricalisme. — *F. Meyrick :* John Pearson, évêque de Chester. (Angl.) — Bibliographie théologique. — Correspondances. — Chronique théologique et ecclésiastique.

Rivista Cristiana

Septembre.

E. Comba : La légende de la marque de fleur de lys (infligée à Calvin). — *G. Jalla :* Pietro Gelido, réformé italien du seizième siècle. (Suite.) — *G. Capurro :* Le socialisme et les chrétiens évangéliques. — *E. Bosio :* Eclaircissements bibliques (Ex. XXIII, 19. Le péché contre le Saint-Esprit). — *E. Comba :* Revue du mois. — *H.-T. Gay :* Extraits des revues. — Notes diverses.

Octobre.

G. Jalla : Pietro Gelido (fin). — *G. Grilli :* La femme dans la vie moderne. — *F. Grill :* Sur la mort de Rob. Ingersoll. — Le « Credo » de Ingersoll. — *S. Bernatto :* Impressions d'Amérique. — *G. Luzzi :* Eclaircissements bibliques (Eph. III, 18-19). — *E. Comba :* Revue du mois. — *H.-T. Gay :* Revues. — *Le Comité :* Avis très important (concernant le « nouveau catéchisme » des non-conformistes d'Angleterre).

Novembre.

E. Bosio : Jésus interprète des Ecritures. — *G. Grilli :* L'image de Christ. — *H.-T. Gay* : Du concile panpresbytérien de Washington. — *G. Capurro :* Le journal quotidien. — *E. Bosio :* Eclaircissements bibliques. (Le « Père céleste » de Jésus-Christ et le Jéhova des Hébreux.) — *E. Comba :* Revue du mois. — Extraits de Revues. — Petites notes.

Décembre.

G. Luzzi : Le « magnificat. » — *E. Comba :* Pourquoi Dante ne parle-t il pas des sectes religieuses de son temps ? — *E. Bosio :* Les Evangiles traduits et annotés par le Dr Minocchi. — *E. Meynier :* Les idées sociales de Giuseppe Mazzini. — *E. Bosio :* Eclaircissements bibliques. (Képhas. — Luc XXII, 26.) — *E. Comba :* Revue du mois. — *G. Luzzi :* Extraits de Revues. — Petites notes.

Janvier 1900.

E. de B. : « In His steps. » Un mot d'ordre pour la vie nouvelle. — *Ed. Jandola :* Le spiritisme et les tables parlantes. — *Em. Comba :* Opinion flatteuse au sujet du silence de Dante à l'égard des sectes. — *G. Luzzi :* Dwight Lyman Moody. — *Em. Comba :* Luther pèlerin à Rome. — *E. Bosio* : Eclaircissements bibliques. (A propos de l'inauguration du nouveau Jubilé par Léon XIII.) — *E. Comba :* Revue du mois. — Extraits des Revues. — Petites notes.

ÉTUDE SUR LE DOGME DE LA PRÉDESTINATION

d'après l'histoire et l'expérience chrétienne

PAR

ED. LOGOZ

pasteur[1].

Voilà, Messieurs, un sujet d'étude qui ne sent pas l'actualité, et une séance qui ne ferait pas les délices des gens du monde. Mais nous sommes ici des théologiens, c'est-à-dire, d'après les gens du monde, des hommes qui font profession de vivre dans le passé, le cerveau, sinon le cœur, absorbé par des idées et des systèmes périmés.

Et nous supportons gaillardement cette injure ou cet éloge.

Mais pourquoi, alors que la théologie paraît une occupation vieillote à la foule, vais-je choisir dans le vaste champ de cette science, ce petit coin abandonné par les théologiens, semble-t-il? La doctrine de la prédestination! Qui donc en parle à cette heure? qui y pense? qui y croit? Et quelle importance y a-t-il à cela?

Ce dogme fameux, sous la forme définitive et brutale que lui ont donnée la violence des controverses et le travail des siècles, paraît monstrueux, aussi irréligieux qu'immoral. La conception d'un Dieu capricieux et cruel, tortionnaire de ses créatures, trouvant sa béatitude et sa gloire dans la damnation des réprouvés comme dans l'élection de ses rachetés, révolte la conscience morale, et même la conscience chrétienne.

[1] Lue à la Société vaudoise de théologie dans sa séance du 18 décembre 1899.

Le débat serait donc vidé; et la question, si question il y a, ne se pose plus actuellement, sauf peut-être dans quelques petites sectes fanatiques et curieuses.

Eh bien, la question est devenue actuelle pour moi l'hiver dernier. Je l'ai rencontrée à l'improviste comme un brigand au coin d'un bois. Il s'agissait, dans mes cultes du soir, d'une explication méthodique et suivie de l'épître aux Romains. Avec la péricope Romains VIII, 28-31, la prédestination s'est dressée devant moi, demandant impérieusement à être présentée au public de mon Eglise. J'ai dû me familiariser avec cette visiteuse importune, lui demander ses titres de créance, ses lettres de recommandation signées saint Paul, saint Augustin, Luther et Calvin.

En interrogeant les autres, j'ai dû m'interroger moi-même, et j'ai trouvé au fond de mon cœur, au centre de ma foi, comme l'amande cachée dans le fruit, cette conviction religieuse qui, réfléchie par la pensée théologique, est devenue dans l'histoire le dogme de la prédestination. C'est donc une circonstance fortuite qui m'a conduit à m'occuper d'un sujet dont il ne me restait guère qu'un souvenir d'études et une sorte de répugnance instinctive.

Il paraîtrait naturel de définir d'abord ce dont il s'agit et de donner la formule du dogme. Ainsi l'enseignent les manuels de l'ancienne rhétorique. Ce serait ici une erreur de méthode.

Vous n'ignorez pas, messieurs, que les dogmes chrétiens ne sont pas des articles de foi de date déterminée, et qu'aucun d'eux n'est sorti des entrailles de l'Eglise dans une formule parfaite comme Minerve de la tête de Jupiter. La Bible n'est pas un recueil de doctrines fixées une fois pour toutes. Il la faut considérer comme une double histoire, l'histoire des faits révélateurs et l'histoire d'âmes placées sous l'influence de la révélation. Ce témoignage des faits et des âmes est la source de l'enseignement chrétien et la racine des dogmes.

A l'origine ceux-ci ne sont que la traduction très simple des faits révélateurs et du contenu de la foi. Mais semblables aux êtres vivants avec leurs périodes de croissance, de maturité et de déclin, les dogmes se sont développés, amplifiés, souvent dé-

naturés dans le cours des âges. Le choc des opinions, la personnalité des théologiens, et surtout la pénétration des systèmes et du milieu intellectuel ambiant ont imprimé leur cachet sur les doctrines de l'Eglise avant qu'elles aient acquis avec l'autorité normative leur formule officielle.

Il convient donc d'en marquer la naissance, d'en suivre la lente évolution qui aboutit au point de maturité où le dogme paraît se cristaliser dans un moule définitif.

Nous commencerons donc par l'histoire. Au terme de cette recherche, nous serons en présence de la formule consacrée, et en possession de tous les éléments du problême. Enfin, si nous avons cette témérité, nous essayerons un court exposé critique en invoquant l'expérience chrétienne.

Si la Bible n'est pas une dogmatique, elle en est cependant la source. Notre première recherche portera donc sur la théologie biblique de l'ancien et du nouveau Testament.

L'ancien Testament enseigne-t-il la prédestination ? Contient-il du moins les premiers rudiments de cette doctrine célèbre ? La question posée, ne l'oublions pas, n'est rien moins que celle des relations ultimes de Dieu et de l'homme. N'oublions pas non plus que nous interrogeons ici, non des théologiens, mais des hommes d'action et de foi.

Or, il ressort du témoignage constant de l'ancien Testament que la piété juive dans son expression la plus pure reposait sur la double affirmation de l'absoluité de Dieu dans l'ordre de la puissance et de la science, et de la liberté morale de l'homme. D'autre part la pensée des sages d'Israël a ignoré la redoutable contradiction de la foi.

On admettait que la volonté de Dieu et celle de l'homme, loin de s'exclure, s'influencent réciproquement.

Abraham intercède pour les villes maudites de Sodome et Gomorhe, et sa prière victorieuse fléchit la volonté arrêtée de Dieu.

La bénédiction que Jacob arrache par fraude à son père aveugle modifie le droit d'aînesse considéré comme divin : Jacob, le cadet, sera désormais héritier de la promesse.

L'alliance, qui forme la substance de la vie religieuse d'Israël, est un contrat bilatéral, impliquant la liberté et la responsabi-

lité de lhomme. On ne doute pas de sa capacité morale, quelque dramatique et profond sentiment du péché que l'on ait. Le psalmiste ne dit pas: « Il n'y a personne qui *puisse* bien faire » mais « il n'y a personne qui *fasse* le bien. »

La prédication des prophètes repose tout entière sur les notions de promesse et de châtiment. Elle suppose donc la liberté de choix. La prophétie des temps de grâce et de rédemption n'infirme jamais le fondement de cette prédication morale. Ici les textes abondent et sont dans toutes les mémoires.

« Si vous obéissez volontairement, vous mangerez le meilleur du pays. » (Esaie I, 19.)

« Ainsi a dit l'Eternel: « Voici, je mets devant vous le chemin de la vie et le chemin de la mort. » (Jérémie XXI, 8.)

Quels accents ne trouve pas le psalmiste pour chanter la dignité de l'homme: « Qu'est ce que l'homme mortel que tu te souviennes de lui, et le fils de l'homme que tu le visites? Tu l'as fait un peu inférieur à la divinité, et tu l'as couronné de gloire et d'honneur. Tu l'as établi dominateur sur les ouvrages de tes mains, tu lui as mis toutes choses sous les pieds. » (Psaume VIII.)

A quoi bon d'ailleurs multiplier les textes qui ne seraient qu'inutile étalage d'érudition.

L'idée centrale de l'ancien Testament, celle d'une alliance librement consentie de deux parties contractantes, postule avec une égale nécessité et la liberté de Dieu et la liberté de l'homme.

A vrai dire, il est également facile d'aligner des déclarations scripturaires en apparente contradiction avec la foi au libre arbitre.

La majesté du Tout-Puissant inspire aux écrivains sacrés des paroles comme celles-ci:

« Voici, comme l'argile est dans la main d'un potier, ainsi êtes-vous dans ma main, maison d'Israël. » (Jérémie XVIII, 6.)

« Les maux et les biens ne procèdent-ils pas du commandement du Très-Haut. » (Amos III, 6.)

« Le cœur de l'homme délibère sur sa voie, mais l'Eternel conduit ses pas. » (Proverbes XVI.)

« Les pas de l'homme sont dirigés par l'Eternel : comment donc l'homme comprendrait-il sa voie ? » (Proverbes XIX.)

« Mes temps sont en ta main. » (Psaume XXXI, 16.)

Nous parlions d'apparente contradiction. Qui ne voit en effet que les textes ci-dessus visent moins la vie intérieure que l'impuissance de l'homme à connaître sa destinée, à prévoir, à orienter son avenir au gré de ses désirs et de sa volonté, en un mot à opposer une résistance victorieuse à la fatalité des choses. Bien loin de nous trouver en face de textes prédestinatiens, nous avons ici le retentissement douloureux et même la protestation de la liberté humaine accablée sous le poids des forces extérieures qui lui font échec. C'est un écho, sur la terre des révélations, de la croyance à la fatalité, que les poètes et les philosophes grecs ont si bien chantée, et qu'un théologien contemporain[1] appelle si justement la contradiction initiale de la conscience psychologique. Mais aussi, sous le vieil argile du fatalisme, nous surprenons le germe de la plante bénie, la foi en la Providence du Tout-Puissant, qui au terme de la révélation trouvera son expression suprême dans l'Evangile du Christ.

Enfin si cette enquête, pour brève qu'on la puisse souhaiter, doit cependant être complète et ne négliger aucun élément essentiel du problème, nous convenons que certains textes ont pu encourager les docteurs de l'Eglise dans leurs tentatives de justification biblique du point de vue prédestinatien. Nous lisons que l'Eternel aveugle, frappe d'endurcissement ses ennemis et les ennemis de son peuple, de sorte qu'avec leur raison ils ne comprennent pas, qu'en voyant ils ne voient point, et qu'en entendant ils n'entendent point.

Cette forme de langage, familière à toutes les religions, trahit simplement un essai d'interprétation religieuse de l'étrange folie que mettent parfois peuples et individus à courir à leur perte. Le poète latin n'a-t-il pas écrit : « *Quos perdere vult Jupiter dementat.* » La langue religieuse aura toujours besoin

[1] *Esquisse d'une philosophie de la religion*, par A. Sabatier, doyen de la faculté de théologie protestante de Paris.

d'anthropologismes, comme à ses origines elle eut recours aux anthropomorphismes.

C'est ici surtout que l'interprétation littérale est mère des pires errements et des insolubles difficultés.

En réalité tous les textes que l'on pourrait invoquer pour le dogme se retournent contre lui, par le contexte qui les neutralise : c'est l'esprit même de tout l'ancien Testament.

Nous sommes donc amenés à une première conclusion, à savoir que la prédestination, comme doctrine, est non seulement étrangère, mais hostile à la religion de l'ancien Testament.

« Ce problème de la pensée philosophique n'existera jamais pour une piété vivante sans culture théologique, parce que l'homme pieux ne saurait concevoir sa liberté, sinon comme une liberté en Dieu, une liberté enveloppée dans une nécessité supérieure et produite par une divine dispensation. Ainsi le prophétisme affirme avec une égale assurance les deux termes de l'apparente antinomie, deux vérités contradictoires à la raison spéculative. » (H. Schultz : *Alttestamentliche Theologie*, S. 548, 2. Auflage.)

Parvenu au seuil de l'Evangile, on nous permettra de rappeler et de préciser l'objet de cette enquête. Nous cherchons l'origine du dogme de la prédestination, c'est-à-dire l'apparition d'une doctrine conçue en termes assez précis pour exclure la liberté morale de la créature et l'universalité virtuelle du salut. Si la religion particulariste du peuple d'élection ne permet pas de lui imputer la maternité du dogme, l'Evangile en serait-il le père légitime ?

Il convient avant tout de faire ici une place à part à l'enseignement de Jésus. La tâche est aisée et notre enquête sera brève. Quelques citations rapides suffiront à caractériser la pensée du Sauveur sur le sujet qui nous occupe.

« Venez à moi, vous *tous* qui êtes travaillés et chargés, je vous soulagerai. » L'Evangile est ainsi une magnifiqne promesse à toute l'humanité souffrante. Jean Baptiste avait déjà salué le jeune prophète de Nazareth par cette indication : « Voici l'Agneau de Dieu qui ôte le péché du monde. » Et le

Christ précise : « Dieu n'a pas envoyé son fils dans le monde pour juger le monde, mais afin que le monde soit sauvé par lui. » « Le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu. »

Si le ministère galiléen, avec ses foules attachées aux pas du Maître, l'enthousiasme de la première heure et ses courtes mais radieuses promesses, devait favoriser la prédication de l'Evangile universaliste, la dernière étape en Judée, en revanche, l'abandon des disciples, le fanatisme haineux de ses ennemis, l'isolement cruel de Jésus justifieraient telle déclaration prédestinatienne. Eh bien, on chercherait vainement dans les derniers discours du Rédempteur une parole qui pût servir de fondement solide au dogme d'Augustin.

« Et moi, dit-il en faisant allusion à la mystérieuse nécessité de sa mort, et moi, quand je serai élevé de la terre, j'attirerai *tous les hommes à moi.* »

« Vous ne voulez pas venir à moi pour avoir la vie. »

Ainsi la liberté de choix de l'homme, même déchu, n'est jamais suspectée dans l'enseignement de Jésus.

Cette nouvelle conclusion ressort avec plus de force encore, s'il était possible, de l'étude des paraboles, et surtout de cette admirable allégorie de l'enfant prodigue qui est sans doute, en sa brève simplicité, la moelle de l'enseignement évangélique sur les rapports de Dieu avec l'homme et de l'homme avec Dieu. Dans l'œuvre de réconciliation, il y a bien la part de l'homme et la part de Dieu. Le Père, au cœur plein de douloureux amour, tend les bras, attend et appelle son enfant perdu ; et l'enfant, sous l'aiguillon de la misère et du remords, revient volontairement à celui dont il connaît le cœur. C'est là le vivant commentaire du plan de la rédemption, le sommaire de toute philosophie religieuse.

Ainsi, étrangère à l'ancienne Alliance, la prédestination ne l'est pas moins à l'enseignement de Jésus et de ses disciples immédiats : de Jean, l'apôtre de l'amour ; de Pierre, l'apôtre de l'espérance ; de Jacques, le prédicateur des œuvres.

Maintenant se dresse devant nous l'austère et grande figure de saint Paul, l'apôtre de la grâce, le père présumé, suivant la

tradition, et l'auteur responsable du dogme de la prédestination.

Nous touchons au nœud de la question. Me permettez-vous, messieurs, de vous faire grâce de citations trop nombreuses et de me borner aux textes capitaux? Ce sont Romains VIII,28-30 et Romains IX. Les autres, épars dans les écrits du grand témoin de Christ, n'ajoutent rien à sa pensée. Nous transcrivons Romains VIII, 28-30: « Or nous savons que toutes choses concourent ensemble au bien de ceux qui aiment Dieu, savoir de ceux qui sont appelés selon son dessein. Car ceux qu'il avait auparavant connus, il les a aussi *prédestinés* à être conformes à l'image de son Fils, afin qu'il soit le premier-né entre plusieurs frères; et ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés; et ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés; et ceux qu'il a justifiés il les a aussi glorifiés. »

Romains IX, dont nous citons les péricopes saillantes, s'exprime ainsi: «...avant que les enfants (de Rebecca) fussent nés, et qu'ils eussent fait ni bien ni mal, afin que ce que Dieu avait arrêté par le choix qu'il avait fait demeurât ferme, non à cause des œuvres, mais par la volonté de celui qui appelle, il lui fut dit: L'aîné sera assujetti au plus jeune. C'est ainsi qu'il est écrit: J'ai aimé Jacob, et j'ai haï Esaü[1].... (11-13.) Que dirons-nous donc? Y a-t-il de l'injustice en Dieu? Nullement. Car il a dit à Moïse: Je ferai miséricorde à qui je ferai miséricorde, et j'aurai pitié de qui j'aurai pitié.... Il fait donc miséricorde à qui il veut, et il endurcit celui qu'il veut.... (14-18.) Mais tu me diras: Pourquoi se plaint-il encore? car qui est-ce qui peut résister à sa volonté? Mais plutôt toi, homme, qui es-tu, pour contester avec Dieu? Le vase d'argile dira-t-il à celui qui l'a formé: Pourquoi m'as-tu fait ainsi? Un potier n'a-t-il pas le pouvoir de faire d'une même masse de terre un vaisseau pour des usages honorables, et un autre vaisseau pour des usages vils? Et que dire, si Dieu, voulant montrer sa colère et faire connaître sa puissance, a supporté avec une grande patience les vaisseaux de colère disposés à la perdition, et pour faire

[1] On remarquera que l'autorité de saint Paul ne nous a pas empêché d'interpréter autrement que lui la dérogation au droit d'aînesse précitée.

connaître les richesses de sa gloire dans les vaisseaux de miséricorde qu'il a préparés pour la gloire, et qu'il a aussi appelés, savoir, nous, non seulement d'entre les Juifs, mais aussi d'entre les gentils ? selon qu'il dit en Osée : J'appellerai mon peuple celui qui n'était point mon peuple.... » (18-25.)

Ce ne sont là que des passages choisis entre beaucoup pour ne point surcharger cette étude. Les lecteurs auxquels notre point de vue paraîtrait insuffisamment fondé sont priés de relire le contenu intégral des chapitres IX-XII des Romains.

Aucun doute n'est possible, l'épître aux Romains affirme la prédestination avec une netteté incontestable. Il s'agit pour nous, non de discuter, mais d'interpréter les textes précités.

Une simple lecture conduit d'emblée à une première et importante remarque. Romains VIII implique la simple prédestination au salut; Romains IX y ajoute la prédestination à la damnation, infralapsaire et même supralapsaire, car ici la distinction est pure affaire de casuistique.

Or de l'une à l'autre nous apercevons bien un procès logique; mais dans la seconde la conscience révoltée voit également la négation de l'Evangile du Dieu d'amour et le retour déguisé au fatalisme antique. Nous comprenons bien que la pensée de la prédestination à la grâce se confond avec la certitude du salut et constitue l'inébranlable fondement de la foi chrétienne ; mais nous voyons également que la doctrine d'une double prédestination fait chanceler les bases de toute religion.

Nous sommes donc avec saint Paul en face d'une grande difficulté. Il s'agit de la résoudre et nous ne croyons pas la chose impossible, si l'on consent que la psychologie d'un homme explique sa théologie, si, avec Paul, on veut bien se rappeler les circonstances extraordinaires de sa vocation, la nature de son inspiration, sa conception de l'Evangile, le rôle éminent que joue dans ses écrits son expérience personnelle, et enfin la philosophie de l'histoire que ses origines juives et sa culture d'esprit devaient lui donner.

Aucun groupe de livres bibliques ne porte l'empreinte de la personnalité de l'écrivain à l'égal des lettres de Paul. On peut dire de lui que partout il a mis la griffe du lion.

Il se vante de prêcher son propre évangile, un évangile qu'il ne reçut pas de seconde main, mais d'une révélation spéciale de Jésus-Christ. Or cet évangile est sans doute l'Evangile éternel, celui de Christ et des disciples immédiats, mais encore un Evangile réfléchi, interprété par l'apôtre à la lumière de son extraordinaire expérience religieuse. Il ne nous parle pas à la façon des prophètes qui se cachent derrière la grande voix d'en-haut et débutent par la formule sacrée : « Ainsi a dit l'Eternel, » ou « la parole de l'Eternel fut adressée à.... »

La prédication de saint Paul, c'est saint Paul lui-même, autrement dit l'autobiographie d'une âme humaine toute remplie de Jésus-Christ. D'abord son apostolat fut exceptionnel. La scène du chemin de Damas nous sera toujours un mystère. Une chose reste cependant. C'est que le souvenir de cet événement domine toute la vie, et par suite pénètre toute la doctrine de l'apôtre. Il eut l'impression ineffaçable d'avoir été saisi et comme dompté par la main puissante de Celui qu'il persécutait. « C'est pour cela que Jésus-Christ m'a *pris* à lui. » Remarquez la force de l'expression.

C'est pour cela aussi que je me refuse à suivre les théologiens qui, sous l'obsession d'une époque et d'une science générale déterministes, voulant à tout événement des antécédents logiques et des raisons suffisantes, nous parlent d'une lente et progressive préparation de Saul à l'Evangile au travers de tragiques luttes de conscience. Cet acheminement insensible vers la lumière ne se concilie pas avec cette conversion violente qui laissa à l'apôtre, avec les stigmates de sa chair, une impression telle que chacune de ses pages en trahit l'écho.

Qu'était-il en somme ? Un ennemi de la vérité, un persécuteur de Dieu et de Christ, un vase de colère. Dieu l'a saisi, malgré lui, dans son aveuglement, et du vase de colère, le divin potier, selon son bon plaisir, a fait un vase de miséricorde. Toute la doctrine de la grâce est en germe dans cette impression première, réfléchie dans l'âme renouvelée du zélé pharisien.

A cette expérience personnelle, joignez les expériences multiples de sa prodigieuse carrière ; les succès de sa prédication

dans le monde, cet essaim d'Eglises, ces noyaux de convertis arrachés au feu dans une société mourante de l'excès de sa corruption.

Ajoutez encore à cela cette expérience de jour en jour renouvelée de la force d'en-haut qui s'accomplit dans la faiblesse humaine, cette communion avec Dieu par Christ, le témoignage intérieur de l'Esprit, bref tout ce mysticisme sublime qui fit l'énergie et la joie du plus grand des disciples du Crucifié.

Réunissez tous ces éléments et vous comprendrez pourquoi le caractère spécifique de la foi de saint Paul réside dans le sentiment de la grâce et l'assurance du salut.

Si maintenant j'analyse le contenu de la prédestination simple, je ne tarde pas à découvrir qu'elle repose précisément, non sur une spéculation de l'esprit, encore moins sur une révélation objective, mais sur une double expérience, celle d'une conversion opérée à une époque précise sous l'influence de la grâce avec une puissance irrésistible, et celle de l'action permanente de Dieu dans l'âme du croyant.

Un simple chrétien peut demeurer dans cet état de certitude purement religieuse sans aller au delà, sans chercher à s'expliquer à lui-même la merveilleuse histoire de sa vie. Avec saint Paul, il ne pouvait en être ainsi. Ses épîtres sont sans doute en première ligne le glorieux témoignage d'un apôtre ; elles égalent, si elles ne surpassent, les lettres des autres apôtres dans l'ordre religieux. En tout cas, elles contiennent quelque chose de plus : un essai de démonstration de la vérité du christianisme et une théologie.

Quel est l'homme qui, rappelant son passé, et faisant le compte de sa destinée, puisse convenir qu'il a vécu la vie qu'il avait rêvée, en ligne droite ; qu'il a disposé de son être et dirigé ses voies selon sa volonté toujours ? La plupart sont amenés par un examen rétrospectif à admettre qu'à leur côté veillait et agissait une puissance mystérieuse qui les dirigeait à leur insu. Pour Paul, l'énigme de sa vie se résolut dans la conviction que Celui qui l'avait pris à lui l'avait élu dès sa naissance, et même de toute éternité. Voilà pourquoi il a pu écrire le chant de triomphe qu'est le chapitre VIII des Romains et

s'écrier ailleurs : « *C'est Dieu qui produit en vous le vouloir et le pouvoir.* »

Au reste, ce serait une erreur profonde de supposer par cette courte analyse que la foi à la prédestination soit l'apanage des âmes extraordinairement visitées. Il ne saurait y avoir de foi chrétienne victorieuse du monde qui ne s'enracine dans cette conviction réfléchie ou inconsciente. Car il est de l'essence de la foi de vouloir se dégager des limites de l'espace et du temps, de s'affranchir des contingences ou des fatalités de la vie terrestre.

Seulement, autant la conviction de la prédestination au salut est un postulat de la foi et de la conscience chrétienne, et par suite d'essence strictement religieuse, autant la pensée de la prédestination d'autrui à la damnation est une superfétation d'origine étrangère, d'essence philosophique.

Or les épîtres de Paul contiennent une philosophie de l'histoire. Nul ne saurait l'oublier. Et cette philosophie est très spéciale. L'horizon en est limité. Ainsi la politique, la littérature, l'art, la science, et même la philosophie proprement dite n'ont pas accès dans les préoccupations de l'apôtre. Connut-il les vastes systèmes de la Grèce ? Rien de plus incertain. Héritier du génie de sa race, il ignore les causes secondes, lois de la nature ou lois de l'histoire. Pour lui, le drame universel n'a que deux acteurs, Dieu et l'homme, et entre eux un personnage formidable, Satan, le dieu de ce siècle.

Saul de Tarse pouvait n'éprouver aucun trouble en face du drame aux cent actes divers que joue ici-bas l'humanité ; il partageait sans doute la conception simpliste de ses pères. Au sein d'un monde plongé dans un abîme de ténèbres et de corruption, il avait plu à Dieu de mettre à part Israël, le peuple d'élection. Cette croyance particulariste était grosse de conséquences, dès qu'on s'élevait au-dessus de l'horizon borné de la Palestine pour assigner la place de l'humanité dans le plan divin. Au delà des frontières sacrées, on ne voulait voir partout qu'idolâtrie, ignorance et superstition, ou le pire encore, à savoir la séduction d'une fausse sagesse humaine. L'orgueil national des Juifs admettait facilement, en face de la vocation

de leur race, une sorte d'indifférence de Dieu pour le reste du monde. Cette philosophie populaire de l'histoire inclinait logiquement à une double prédestination, d'une portée toute générale.

Cette façon sommaire d'entendre le plan de Dieu, suffisante au persécuteur de l'Eglise naissante, ne pouvait satisfaire longtemps le grand missionnaire de la gentilité. Non seulement le cadre de sa philosophie devait éclater à mesure que s'élargissait son intelligence du monde païen, mais dans le même temps les termes du problème se trouvaient renversés. Il était d'une évidence aveuglante que l'économie de l'ancienne Alliance était abolie et que le jour du salut avait lui. Or les élus d'hier devenaient les réprouvés d'aujourd'hui. L'illusion n'était pas possible : la masse de la nation juive se montrait rebelle à l'Evangile du Crucifié. Israël était rejeté. Les gentils de toute nation, les réprouvés d'hier, entraient en foule dans l'Eglise et acceptaient le salut par Christ.

C'était là pour l'âme ardemment patriote de Paul autre chose qu'un fait douloureux, mais une énigme redoutable, un problème poignant à résoudre. Le sort de son peuple lui causait un perpétuel tourment ; il souhaitait d'être anathème à cause de Christ pour ses frères, à qui appartiennent l'adoption, la gloire, les alliances, l'établissement de la loi, le service divin et les promesses. (Rom. IX, 3-5.) S'il n'y a pas de rédemption réelle en dehors de Christ, que penser d'Israël, meurtrier du Sauveur et rebelle à la vérité?

Cette angoisse patriotique qui faisait saigner son cœur n'empêchait pas l'esprit de Paul, affamé de certitude et de logique, de se poser une question insoluble à première vue, et contradictoire. Dans ce renversement des rôles, le peuple élu maintenant rejeté et cette gentilité enfantée à Christ, que devient la continuité du plan de Dieu ?

Le Tout-Puissant serait-il une divinité muable et changeante? Cette supposition déjà est un blasphème. *Il n'y a en lui ni variation, ni ombre de changement.* Son décret dès lors est immuable et éternel comme sa personne. Pour Paul le déploiement de l'histoire humaine n'est autre chose que la réalisation

du décret divin, et tout l'effort de l'esprit doit tendre à la connaissance du plan de la rédemption. Une science qui ne se proposerait pas cette fin est une vanité ou un amusement frivole.

Le chapitre IX des Romains répond à cette préoccupation. C'est un essai d'explication philosophique de l'histoire ramenée à ses facteurs ultimes : Dieu et l'homme. Le point de vue est strictement religieux. Il s'agissait d'interpréter le renversement des situations respectives d'Israël et du monde de façon à sauvegarder l'immutabilité du décret divin. Sur la triple base de l'universelle corruption du genre humain, tant Juifs que Grecs, de la rédemption par Christ seul, et de l'immutabilité des voies divines, l'apôtre, par besoin de clarté logique et pour répondre aux objections orgueilleuses de ses contradicteurs juifs, élève l'édifice d'une double prédestination. De là cette exégèse rabbinique qui lui permet de réfuter l'idée d'une élection en bloc de sa race, et de distinguer dans la descendance charnelle d'Abraham une descendance spirituelle, seule héritière de la promesse, et gardienne de la foi salutaire. Cette minorité fidèle, seule élue par le décret d'en-haut, est devenue le noyau de la jeune Eglise. (voir Rom. II, III et IV.)

Le décret divin n'a donc jamais varié à l'égard des Juifs. L'élection ne fut jamais collective, ni par droit de naissance, mais individuelle, sous l'ancienne Alliance. La grosse difficulté était ainsi tournée; un élément du dilemme était résolu, celui que la grande crise provoquée par la venue de Jésus avait mis en saillie : l'attitude et la destinée du peuple de la promesse.

Restait à éclairer un second point obscur : la destinée des gentils, de ces nations abandonnées à elles-mêmes depuis tant de siècles.

A leur égard non plus la volonté de Dieu n'a jamais cessé d'être immuable, bien que la grâce ait tardé de se manifester hors des frontières d'Israël. Dans cette masse de perdition Dieu avait décidé de toute éternité de faire éclater son salut et sa gloire aux yeux d'un certain nombre de prédestinés à l'heure fixée par son bon plaisir.

L'élection est donc non seulement individuelle, mais universelle, et limitée dans cette universalité.

Ainsi se trouvait tranché le nœud gordien, et résolu le problème qui hantait l'esprit de l'apôtre. Cette solution avait le mérite de coïncider avec la réalité. Elle rendait compte des faits contemporains et justifiait l'apostolat de Paul. D'autre part, elle avait la brutalité des faits, froissait la conscience en satisfaisant la logique, et, pour sauvegarder la continuité et l'absoluité de la volonté divine, anéantissait la liberté humaine et plus encore la justice de Dieu. L'homme est un jouet entre les mains de son Créateur.

Paul n'était pas emprunté de répondre, car il ne manqua pas d'apercevoir les dures conséquences de sa théorie. « *Que dirons-nous donc? Y a-t-il de l'injustice en Dieu? Nullement. Car il a dit à Moïse: Je ferai miséricorde à qui je ferai miséricorde, et j'aurai pitié de qui j'aurai pitié. Cela ne vient donc point de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde. Car l'Ecriture dit touchant Pharaon: C'est pour cela que je t'ai fait subsister, afin de faire voir en toi ma puissance, et afin que mon nom soit célébré par toute la terre. Il fait donc miséricorde à qui il veut et il endurcit celui qu'il veut.* »

Si nous sommes encore sur le ferme terrain de l'Evangile, celui de Jésus et du Dieu dont la miséricorde surpasse toutes les œuvres, nous n'avons pas à le rechercher ici.

Il nous suffit d'avoir rencontré la racine du dogme de la double prédestination, d'en avoir indiqué la genèse, la raison dernière et surtout l'origine. Cette doctrine désolante n'est pas le fruit d'une expérience religieuse, comme l'hosanna glorieux qu'est Romains VIII, mais la conception particulière d'un homme qui s'est essayé à comprendre la raison dernière de l'histoire humaine.

D'ailleurs, tout porte à croire que cette doctrine n'épuise pas la pensée de saint Paul. Si elle ne fut pas une arme de combat, nous croyons qu'elle n'a joué qu'un rôle occasionnel ou secondaire dans sa prédication. Il semble avoir reconnu le cercle de fer où il s'enfermait, et n'accorder qu'une confiance relative à la rigueur de son argumentation lorsqu'il s'écrie : «O profondeur des richesses, et de la sagesse et de la connaissance de Dieu ! Que ses jugements sont impénétrables, et ses voies incom-

préhensibles ! Car qui est-ce qui a connu la pensée du Seigneur ou qui a été son conseiller ? Ou qui lui a donné quelque chose le premier, et il lui sera rendu ? Car toutes choses sont de lui et pour lui. A lui soit la gloire dans tous les siècles. » (Rom. XI, 33-36.)

Heureusement ce n'est pas là tout saint Paul, ni même, selon nous, le vrai saint Paul. Sa pensée est double, elle oscille entre deux courants parallèles, sinon contraires.

Il croit qu'au terme de la grande crise qui transforme le monde, sa race et avec elle toute l'humanité participeront aux bienfaits du décret de grâce. « *Si leur chute a fait la richesse du monde, et leur perte la richesse des gentils, que ne fera pas la conversion de ce peuple entier* ? »

Ce large cœur, quelque effrayante que lui paraisse la perdition de la descendance d'Adam, n'a pas perdu toute espérance dans la capacité religieuse de l'homme ; il sait entendre le soupir des créatures qui cherchent et que cherche le Dieu d'amour. « *Ainsi donc, comme par le péché d'un seul la condamnation s'est étendue sur tous les hommes, de même le bienfait d'un seul s'étendra sur tous les hommes en sentence de vie.* »

Et j'aime, dirai-je en terminant, à reconnaître le disciple authentique du Crucifié dans cette noble et fière confession à Timothée : « C'est pour cela que nous endurons des travaux et des opprobres, parce que nous espérons au Dieu vivant, qui est le Sauveur de tous les hommes, et principalement des fidèles. » (1 Tim. IV, 10).

Deux mots encore. Ces quelques pages n'ont la prétention ni d'avoir épuisé, ni d'avoir renouvelé le sujet. L'auteur a voulu, pour sa propre satisfaction d'abord, se mettre au clair sur un point de doctrine qui lui était obscur. Ses recherches n'ont fait que le confirmer dans une opinion déjà ancienne.

Cet écrit constitue le sommaire de ses études. A ceux qui trouveraient cette opinion trop diffuse à travers ces pages, et qui aiment les conclusions catégoriques, nous dirons : le dogme de la prédestination est un rameau gourmand sur l'arbre du christianisme, dont l'apparition coïncide avec celle de la théologie.

ISAAC SAGNOL DE LACROIX

PAR

E. JACCARD

En 1683, deux ans avant la révocation de l'Edit de Nantes, un grand nombre de pasteurs français durent s'enfuir en Suisse pour échapper aux cruelles répressions exercées par Louis XIV à la suite de la grande et pacifique manifestation des protestants au mois de juin de la même année. Parmi ces ecclésiastiques réfugiés à Genève et dans le Pays de Vaud, il en est un dont le nom, presque ignoré aujourd'hui, mérite d'être rappelé, soit pour toutes les peines qu'il se donna dans les cantons évangéliques en faveur de ses compagnons d'exil et des Eglises protestantes de France, soit à cause de la place qu'il sut prendre dans le Pays de Vaud comme pasteur de Morges. Nous voulons parler d'Isaac Sagnol de Lacroix [1].

CHAPITRE PREMIER

Sagnol en France.

On ignore l'année de sa naissance et son lieu d'origine ; mais on sait qu'il était du Dauphiné et l'on suppose qu'il dut naître

[1] Ou bien Isaac de Sagnol Lacroix. Il avait un frère « noble François de Sagnol, » capitaine de chevaux-légers en France, puis colonel de cavalerie en Danemark où il s'était réfugié. Voir plus loin le testament d'Isaac Sagnol. Il était parent d'un « monsieur La Blache, » qui fut attaqué dans la nuit du 8 au 9 août 1683 par les troupes royales sous les ordres de M. de Châteaudouble. Son testament fait mention aussi d'un neveu La Blache, dont il n'indique pas la résidence.

vers 1640. Destiné de bonne heure au ministère évangélique, il y parvint de bonne heure « en dépit, dit-il, de tout ce qui s'y opposait. » A la fin de ses études de théologie, il fut pasteur à Aouste en 1664. La même année, son Eglise le « prêta » pour un temps au pasteur Mussard, de Lyon. En 1676, il devint pasteur à Dieulefit; puis, en 1680[1], à Crest, où vint le surprendre la tourmente. C'était un homme de mérite, qui jouissait de la considération des réformés. Il avait été un des « directeurs[2] » de la province. Un auteur contemporain dit de lui: « Il joint un grand zèle à un mérite fort étendu; il a de belles lumières et une intelligence des plus habiles[3]. »

Homme d'initiative, il entreprit, de concert avec le vénérable Isaac Homel, pasteur de Valence et Soyon et l'un des directeurs du Vivarais, de rassembler des fonds pour parer aux décrets qui privaient de leurs temples les Eglises réformées. « On fit venir des témoins, dit une pièce manuscrite du temps[4], qui déclarèrent la chose; de Boudra, de la sénéchaussée de Crest, fit mettre en prison Sagnol et quelques anciens du Consistoire. On les élargit, mais on leur donna la ville de Crest pour prison pendant plus de huit mois ; et pendant tout ce temps il ne fit aucun exercice de la religion réformée; mais les protestants allaient au prêche dans le voisinage. Quand le procès fut fini, on leur permit de prêcher, à condition de ne point rompre les ordres du roi[5]. Sagnol fit jurer à ses paroissiens de perdre leurs biens plutôt que de changer de religion. »

Le 27 juin 1683, Isaac Sagnol participa, comme presque tous les pasteurs du Dauphiné, du Vivarais, des Cévennes et du Languedoc, à la fameuse manifestation prescrite par le « projet de Toulouse. » Voici comment Sagnol lui-même explique cette

[1] En tout cas avant 1683, puisque Sagnol, qui s'enfuit de Crest en septembre 1683, avait déjà dû suspendre pendant huit mois son ministère dans cette même ville.

[2] Sorte de surveillants institués par le projet des réformés de Toulouse dans chaque province. Voir E. Arnaud, *Histoire des protestants du Dauphiné*, II, p. 109.

[3] *Entretiens de Paulin et d'Acanthe*, p. 305.

[4] Voir Manuscrit Court, n° 17, H.

[5] Voir E. Arnaud, *Histoire des protestants du Dauphiné*, II, p. 425-426.

manifestation, dans le mémoire qu'il adressa aux délégués des cantons évangéliques à la diète d'Aarau, le 8 février 1684 : « ...Voyant que nous ne pouvions plus ni naître, ni vivre, ni mourir, ni prier Dieu en liberté, que notre perte était jurée, qu'il n'était pas possible de l'éviter, et qu'en un mot il n'y avait plus d'espérance pour nous du côté des hommes, nous tournâmes toutes nos pensées du côté de Dieu et nous prîmes la résolution de lui rendre nos adorations et nos hommages et de chanter ses louanges éternelles publiquement dans les lieux où l'exercice de notre religion avait été interdit.

» Pour cet effet, nous fîmes un projet qui fut principalement fondé sur l'article 26e de notre confession de foi, qui veut que nous ne laissions point les mutuelles assemblées, encore que les magistrats et leurs édits y soient contraires ; mais ce projet qui devait être exécuté dans la plus grande partie des provinces du royaume, comme le plus grand et le plus saint que nous pouvions former en cette occasion, n'a été exécuté que dans dans trois ou quatre provinces, par les soins que nos ennemis ont pris de semer la division parmi nous.»

L'opposition au projet partit de Montpellier, où les protestants riches, soucieux de leur position sociale et de leur fortune, redoutaient une démarche qui les mettrait en conflit violent avec le pouvoir royal. Au lieu d'être unanime, la manifestation n'eut lieu que dans quatre provinces : le Dauphiné, le Vivarais, les Cévennes et le Languedoc.

« Comme nous ne nous assemblions que pour prier à Dieu publiquement, nous ne croyions pas qu'une conduite si innocente et si chrétienne pût être mal expliquée ; cependant nos ennemis, voulant faire passer ces assemblées pour des attroupements illicites, prirent occasion des Procédures contre nous en divers lieux de se mettre sous les armes, de nous menacer et de nous insulter... [1] »

Cette protestation provoqua de la part du roi et de ses officiers une répression qui dépassait toute mesure, des procédés odieux, cruels, bien propres à exaspérer la population protes-

[1] Bibliothèque de la ville du Zurich, Manuscr. F, 153.

tante, en particulier les jeunes hommes, qui avaient peine à accepter sans autre les traitements indignes qu'on leur faisait subir, à eux et à leurs familles. Ils songèrent à se défendre les uns les autres; il y eut des soulèvements partiels, des combats entre les réformés et la gendarmerie ou les troupes royales. Enfin le calme se rétablit un peu; mais l'amnistie royale exceptait les fauteurs de la révolte, les promoteurs de la manifestation et tous les ministres qui y avaient pris part. Il ne leur restait que la fuite pour échapper à la prison, à la mort et à pis que la mort.

Au mois d'août, Sagnol fut témoin des odieuses et cruelles mesures du gouvernement royal, ainsi que du soulèvement de quelques centaines de réformés poussés à bout par la méchanceté de leurs persécuteurs. Il prit part lui-même au combat de Bourdeau. Comme les autres pasteurs, il fut excepté de l'amnistie et il n'eut d'autres ressources que la fuite. Sous prétexte d'aller prendre les eaux à Vals, comme le dit Douen, il quitta Crest et s'enfuit à Genève, où il arriva au milieu de septembre 1683. Bien lui en prit, car le Tribunal le condamna par défaut à être roué[1].

Voici ce qu'en dit Sagnol dans son mémoire: «... Depuis que les troupes furent entrées dans les provinces de Dauphiné, Vivarets et Sevenne, elles sont toujours restées. Elles ont continué à exercer et elles y exercent encore toutes les cruautés imaginables envers ceux de notre religion.... Les intendants et les autres officiers de justice n'immitèrent pas mal dans leur procédure la cruauté des dragons; on pourrait citer des exemples qui sont autànt de preuves de l'injustice et de l'inhumanité qu'ils ont pratiquées dans cette rencontre; mais on se contentera de parler de quatre exécutions à mort qui sont dignes d'une particulière remarque.

» La première est celle de M. Coutaud, de Saillans en Dauphiné, qui fut condamné à être pendu et à être appliqué auparavant à la question ordinaire et extraordinaire sur la seule déposition d'un sien cousin germain, qui avait changé de reli-

[1] Douen dit qu'il fut exécuté en effigie en 1683. Voir *Les premiers pasteurs du désert*, II, p. 403.

gion deux ans auparavant. La fermeté que M. Coutaud fit paraître à la publication d'un jugement qui le condamnait à souffrir dans un jour deux cruels supplices, l'exhortation qu'il fit aux autres prisonniers d'imiter son exemple, si Dieu les y appelait, la constance avec laquelle il endurait les tourments de la torture où il fut appliqué et où tous ses membres furent déchirés, et la résolution avec laquelle il souffrit la mort, sont d'autant plus dignes de louange que les papistes ont été contraints d'avouer qu'il était mort comme un saint.

» La seconde est celle de M. Chamier, de Montélimar en Dauphiné, qui fut condamné à être rompu tout vif pour avoir été accusé de s'être trouvé dans la forêt à Saou avec ceux qui s'y jetèrent après l'affaire de M. de La Blache. La manière dont il rebuta les jésuites qui lui faisaient des propositions contraires à son salut, l'air humble avec lequel il alla au supplice, les louanges du Dieu vivant qu'il célébra tant qu'il eut de vie et la contenance admirable avec laquelle il souffrit les douleurs d'une mort cruelle, sont des preuves certaines que dans ces rudes épreuves il était puissamment soutenu de la grâce et de l'esprit de Dieu.

» La troisième est celle de M. Homel[1], ministre de Sayon en Vivarets, âgé de septante ans, qui fut aussi condamné d'être rompu tout vif, parce qu'il avait prêché dans des lieux où l'exercice est interdit et qu'il avait assisté à quelques délibérations prises dans sa province pour l'exécution du projet dont il a été parlé. Il était donc d'une complexion extrêmement dé-

[1] Isaac Homel, né à Valence en 1612, fils d'un avocat pieux et distingué, fut peut-être pasteur à Saint-Julien-le-Roux, de 1641-1643, puis pasteur à Soyons et Valence, paroisses réunies, de 1644-1683. En 1669, il était malade et eut pour adjoint, nommé par le synode de Vallon, Jean Laget. E. Arnaud (*Protestants du Vivarais*, I, p. 485) l'appelle « l'âme de la résistance. »

Ses deux filles se réfugièrent à Zurich : dame Elisabeth, veuve de François Niccaud d'Esimbert, avocat au Parlement de Grenoble, et Anna, qui épousa à Zurich, en 1690 ou 1691, Simon Reymond, de Champromain, réfugié comme elle et de sept ans plus jeune. Anna est connue par la relation détaillée qu'elle écrivit du supplice de son père ; voir *Bulletin de la Société d'histoire du protestantisme français*, IX, p. 312 et suiv. ; voir aussi : E. Jaccard, *Eglise française de Zurich*, p. 526 et suiv.

licate, mais on ne manque jamais de force, lorsqu'on est soutenu par la main de Dieu. Il méprisa la vie qu'on lui offrait et tous les avantages qui accompagnent la prospérité pour ne pas renoncer au Royaume des cieux et à la vie éternelle. Il alla au supplice avec une assurance digne d'un véritable chrétien. Il fit un beau discours et une prière fort touchante au pied de l'échafaud avec plus de force et netteté d'esprit qu'il n'avait jamais fait paraître. Il protesta hautement que la religion pour laquelle il mourait était la seule dans laquelle on pouvait faire son salut, et il entonna, jusques à son dernier soupir, les divins cantiques de l'Eternel pendant les huit heures qu'il resta sur la roue, brisé en trente parties de son corps.

» Et la quatrième est celle d'un nommé Rosane, du Dauphiné, qui fut condamné à mort parce qu'il se trouva avec M. Chamiez lorsqu'il fut pris. Cet homme avait été longtemps cavaillier et il avait passé une partie de son temps dans des occasions où l'on n'apprend guères à connaître Dieu ; mais ceux que le Seigneur éclaire de ses divines lumières sont toujours instruits dans la véritable sagesse. Il méprisa non seulement des promesses très avantageuses qui lui furent faites ; mais il méprisa plusieurs fois la mort ; car on le mena trois diverses fois au supplice, avant que de le lui faire souffrir, croyant que le « visage » de la mort lui donnerait enfin de la frayeur sous une forme si hideuse; mais au contraire, il s'apprivoisait avec elle en la voyant si souvent, étant fortement persuadé que cette mort le devait conduire à une vie éternelle et bienheureuse.

» Ces persécutions qui sont dignes de la compassion de tous les chrétiens ont contraint, comme nous l'avons dit, les ministres et les autres qui sont maintenant répandus dans les pays de leurs EE. de Berne et à Genève, d'abandonner leurs troupeaux, leurs biens et leurs familles pour venir chercher, dans les puissants et souverains Etats des cantons évangéliques, l'asile et la protection qu'ils implorent maintenant de vos hautes puissances, jusques à ce qu'il plaise à la divine providence de les redonner à leurs troupeaux et à leurs familles.»

CHAPITRE II

Sagnol en Suisse.

Sagnol s'était donc rendu à Genève, avec beaucoup d'autres exilés, dix-sept pasteurs fugitifs comme lui et presque tous dans une situation précaire. La générosité genevoise était à la hauteur de la situation ; mais il n'en était pas de même des ressources disponibles. Sagnol et ses collègues devaient reconnaître ce qu'il y avait d'excessif pour leurs hôtes dans la présence d'un aussi grand nombre de personnes à assister. Pour lui, il n'était pas d'humeur à endurer aussi passivement une telle situation et à attendre que la fortune vînt le chercher. Intelligent, actif, énergique, il se mit bientôt en quête de ressources nouvelles pour ses frères comme pour lui-même. Il résolut de s'adresser à la Conférence des cantons évangéliques. Il espérait même que par leur intercession auprès de Louis XIV, ils procureraient quelque adoucissement au sort des Eglises réformées de France et que dans tous les cas ils se prêteraient à une organisation sérieuse des secours en faveur des exilés. Muni de lettres d'introduction d'hommes notables de Genève et de Berne, ainsi que d'une procuration de ses compagnons d'infortune, il arriva au milieu d'octobre 1683 à Zurich, canton président de la Confédération suisse.

Ses démarches étaient de nature à porter ombrage à l'ambassadeur de France et à lui causer à lui-même des ennuis ; Sagnol commença par faire mystère de son nom ; il se fit appeler « Monsieur de Lacroix. » Les pasteurs et professeurs pour lesquels il avait des lettres d'introduction lui firent un très bon accueil. Les récits qu'il leur fit de l'oppression sous laquelle vivaient les Eglises de France, ses propres malheurs, l'éloquence de ses discours, sa tenue de gentilhomme inspirèrent aux Zuricois le plus vif intérêt pour Sagnol et pour la cause dont il se faisait le défenseur. Dès le 19 octobre sa requête fut soumise officiellement à la « Vénérable classe, » qui la transmit aussitôt au Conseil en l'accompagnant de pressantes recommandations.

Sagnol demandait trois choses: L'intercession des cantons évangéliques auprès des princes protestants, pour les amener à exercer une sorte de pression sur Louis XIV en faveur de ses sujets réformés; puis un engagement de subvenir aux besoins des réfugiés, surtout des ministres; enfin une invitation officielle adressée à tous les réformés de Suisse pour les engager à établir un fonds permanent en faveur de tous ces malheureux. Le factum était signé: Lacroix, ministre et un des directeurs des Eglises du Dauphiné.

Le Conseil prit au sérieux la démarche de Sagnol, et commença par lui assigner pour demeure la maison de l'archidiacre Gessner.

Ce n'était pas la première fois que le Conseil s'occupait des affaires des protestants de France. Le 7 juillet de la même année, il avait été question de démarches à tenter en leur faveur auprès du roi de France; mais peu après le Conseil avait résolu de s'en tenir aux pourparlers qui avaient eu lieu à Baden avec l'ambassadeur de Louis XIV.

Les instances de Sagnol étaient si vives qu'on crut devoir cependant revenir sur cette décision, et le Conseil lui fit demander, le 22 octobre, une relation de l'état actuel des affaires dans les Eglises de France, et en particulier, du soulèvement dont le Dauphiné, les Cévennes et le Vivarais avaient été le théâtre.

Sagnol se hâta de satisfaire le Conseil, et il écrivit, aussi rapidement que possible, un long mémoire qui fut lu et commenté le 30 octobre par la commission mixte, qui avait été chargée d'examiner cette affaire. Ce mémoire, dont les archives de Zurich n'ont que la traduction allemande, fut présenté aussi à la conférence des cantons évangéliques qui se rassembla à Aarau en novembre. Sagnol décrit tout d'abord la condition civile et domestique faite aux protestants de France depuis 1680, par les décrets et ordonnances de Louis XIV. Il raconte l'origine du « projet de Toulouse, » le but de la manifestation du 27 juin dans les quatre provinces, et comment cette manifestation avait été empêchée dans les autres provinces par la timidité de quelques richards de Montpellier. Le mémoire

répond ensuite longuement aux critiques que l'on faisait en Suisse du soulèvement des trois provinces. On se demandait, paraît-il, si les protestants avaient agi consciencieusement en repoussant la violence par la violence; puis s'ils avaient choisi le bon moment; enfin si dans le Dauphiné les réformés n'avaient pas provoqué eux-mêmes les mesures de rigueur. Sagnol serre de près toutes ces questions, et il s'anime. Dans l'original français, le style devait être plus vigoureux et plus entraînant que dans la lourde traduction que nous avons sous les yeux. Cependant on sent au travers de l'allemand du dix-septième siècle la vivacité du plaidoyer. On objectait, par exemple, aux récits de Sagnol, que le roi de France, en vertu de sa souveraineté, avait un pouvoir discrétionnaire sur ses sujets. Sagnol répond que le roi est fait pour le peuple, et non le peuple pour le roi; que le roi est tenu d'être fidèle aux édits royaux, qui ne sont pas autre chose que des contrats; que les décrets des empereurs romains n'ont pas empêché les apôtres; que la passivité des premiers chrétiens vis-à-vis des empereurs s'explique par la constitution même de l'empire romain; que l'unité de foi dans tout un peuple est une chimère irréalisable; que les Pères saint Ambroise et saint Grégoire ne se sont pas fait faute de résister aux empereurs; enfin qu'on n'aurait rien à objecter à un exil des protestants, si seulement le roi Louis XIV ne leur interdisait pas d'émigrer.

On reproche aux réformés de n'avoir pas choisi le bon moment; mais ils ont obéi à la nécessité, et du reste, les quatre provinces du midi ont été unanimes pour faire la manifestation. Les attroupements des protestants dans le Dauphiné s'expliquent par la fausseté des magistrats et par leurs violences. Les protestants se trouvaient dans le cas de légitime défense contre des assassins. Sagnol termine en suppliant les cantons de chercher un moyen pour venir en aide aux Eglises réformées de France[1].

La commission, présidée par l'antistès Erni, entendit la lecture de ce long mémoire, auquel s'ajoutait une requête pres-

[1] Bibliothèque de la Wasserkirche. Mscr. F. 152.

sante du clergé demandant qu'on écrivît au roi de France en faveur de ses sujets protestants, qu'on fît une collecte en faveur des réfugiés, et qu'on donnât asile au sieur Lacroix. Le clergé, obéissant à un sentiment généreux, allait un peu vite en besogne.

La commission ne fut pas d'avis qu'une démarche auprès de Louis XIV pût être le moins du monde opportune. Elle approuva uniquement la publication de la collecte et l'entretien du sieur Lacroix. Ces propositions furent adoptées par le Conseil, qui résolut toutefois de consulter Berne par écrit sur toute cette affaire, et d'envoyer la lettre par Lacroix lui-même, qui serait certainement le meilleur avocat dans sa cause. On le munit en outre de lettres de recommandation pour Bâle, Schaffhouse et les Grisons, où il désirait se rendre pour mettre en train la collecte. On lui déclara d'ailleurs officiellement que son logis chez l'archidiacre Gessner lui restait assuré pour le moment où il désirerait revenir à Zurich.

Sagnol ne paraît pas avoir jamais fait usage de cette aimable invitation. Il s'acquitta de son message auprès de LL. EE. de Berne, d'où il entreprit sa tournée dans les diverses villes évangéliques. Dès le 26 novembre, de retour à Berne, il écrivait à Messieurs de Zurich[1] que grâce à leurs lettres de recommandations toutes les portes s'étaient ouvertes devant lui.

Le résultat des efforts de Sagnol en faveur des persécutés, fut minime. La conférence d'Aarau, du 27 novembre, prit connaissance de son mémoire; deux mois plus tard, le 8 février, elle fit à Sagnol la faveur de recevoir de ses mains le mémoire de quelques réfugiés de Genève, qui exposent d'une manière saisissante l'état des Eglises de France depuis 1680[2]. Toutefois les députés ne purent se résoudre à renouveler auprès du roi ou de son ambassadeur une intervention toujours infructueuse; mais ils se déclarèrent prêts à secourir les exilés et à amener

[1] Bibliothèque de la ville de Zurich. Mnscr. F. 153.

[2] Ce mémoire est signé par plusieurs pasteurs réfugiés à Genève. L'un d'eux « Burnier d'Uzès », pourrait être Pierre Brunier, d'Uzès, pasteur du Cheylard en Vivarais, qui se réfugia plus tard en Hollande; voir *France protestante*, IIe édition. Art. Brunier 4.

une entente entre les cantons évangéliques, pour l'institution des collectes et la distribution des secours. Il y eut cet hiver-là des pourparlers entre Zurich et Berne pour régler le mode d'assistance. Ainsi, dès les premiers mois de 1684, tous les réfugiés qui passaient par Berne, y étaient munis d'une attestation officielle, qui leur servait de feuille de route ou d'une sorte de légitimation.

A Zurich, la collecte faite à la fin de 1683 fut de 12380 florins.

La question la plus délicate concernait la répartition des secours. Sagnol se préoccupait de ce problème, et il présenta plus d'un mémoire sur ce sujet aux autorités compétentes.

On estimait, paraît-il, en Suisse qu'il fallait instituer un fonds dont les intérêts serviraient à entretenir les protestants français réfugiés dans le pays. C'est l'idée qui s'est réalisée peu à peu dans les années suivantes par l'institution des bourses françaises. Sagnol, dans un mémoire d'avril 1684[1], proposait une distribution sommaire du produit des collectes. Voici les principales raisons qu'il alléguait: Il vaut mieux, croyait-il, qu'on pense en France que les charités des cantons évangéliques sont passagères, plutôt que « pensions à des criminels d'Etat français ». Puis il est à craindre qu'on n'attire par le bruit de fonds inépuisables une multitude de gens. En outre, la distribution sommaire serait une simplification des secours, et aurait pour avantage de ne pas favoriser les gens qui ont quelque bien, ou l'oisiveté de ceux qui pourraient travailler. « Plutôt faire une distribution définitive de la collecte: les pasteurs chercheront des emplois comme maîtres d'écoles, précepteurs; d'autres s'en iront; d'autres, comme saint Paul, travailleront de leurs mains, et se joindront aux laïques pour faire valoir leurs fonds. Les laïques trafiqueront, fabriqueront, etc., et seront une émulation pour la population indigène. L'objection de MM. SS. était qu'il ne vînt encore des persécutés, et qu'il fallait attendre à la fin d'avril. La fin d'avril est là, et nous espérons qu'on se décidera à faire ce partage. » Puis Sagnol propose un mode de répartition et demande en terminant, au nom de tous les réfugiés, la liberté de négocier dans toute l'étendue de l'Etat.

[1] *Bulletin de la Société d'histoire du protestantisme français*, X, p. 320-321.

Ni ces propositions, ni celles que Sagnol fit aux cantons évangéliques l'automne suivant, ne furent adoptées. Les Suisses avaient un sentiment trop juste de la situation pour entrer dans de pareilles utopies. Ils se rendaient bien compte qu'ils n'étaient pas témoins d'une infortune passagère, mais de l'approche d'une sorte d'effondrement, et qu'on n'était encore qu'au début des embarras et des peines que cette catastrophe devait causer à la Suisse.

Après sa tournée dans la Suisse allemande et un court séjour qu'il fit à Morges, en février 1684, Sagnol avait entrepris pendant l'été suivant un grand voyage auprès des princes protestants d'Allemagne, dans l'espoir de provoquer un mouvement en faveur des Eglises de France. Nous ne savons pas s'il eut quelque succès; mais en automne déjà il était de retour en Suisse, dans un état voisin de la misère. Il passa quelque temps à Neuchâtel, où en octobre il implorait la bienveillance des magistrats tant pour lui-même que pour un ami, le frère du martyre Coutaud[1]. Il faisait dans sa requête un triste tableau de sa situation. Les voyages qu'il avait entrepris dans l'intérêt de ses malheureux compagnons d'exil, n'avaient abouti qu'à épuiser ses ressources personnelles; il avait dû laisser tout son avoir et sa bibliothèque en France; et il se voyait dénué de tout. Nous ne doutons pas que la générosité neuchâteloise n'ait pourvu alors aux besoins de cet infortuné et vaillant ministre.

Quoi qu'il en soit, Sagnol se retira peu de temps après à Morges, où il avait déjà des amis et où on lui faisait entrevoir un établissement prochain[2].

CHAPITRE III

Sagnol pasteur à Morges.

Au bout d'un an, dans l'été de 1686, grâce à ses mérites et à de puissants protecteurs, il fut nommé pasteur de Morges et

[1] Voir *Bulletin de la Société d'histoire du protestantisme français*, X, 320, 321.

[2] Il figure sur un « Rodel des exilés sur territoire bernois (c'est-à-dire le Pays de Vaud) » du 10 février 1686, sous la rubrique Morges: « Monsr de la Croix, ministre ». Voir *Archives de Zurich*: Religions- und Schulsachen (1684-1687).

installé le 15 juillet. Il fut inscrit alors sous le nom de « Isaac de Sagnol, dit de la Croix. »

Une nouvelle carrière s'ouvrait à lui, grâce à la faveur dont il jouissait auprès de LL. EE. Il sut la garder intacte jusqu'à la fin de sa vie. C'est au nom du souverain bernois que le bailli de Morges l'avait présenté et recommandé soit aux pasteurs de la ville, MM. Devenoges et Pappan, soit à la Classe de Morges, assemblée officielle du clergé[1]. Il s'agissait d'abord d'exercices et de prêches dont Sagnol serait chargé de temps en temps à Morges. Il paraît que LL. EE. lui avaient promis la suffragance et la survivance du premier ministre ; mais vu l'opposition de la Classe, qui voyait dans cette promesse une restriction illégale de son droit de présentation, on dut renoncer à la promesse de survivance, en exigeant que si Sagnol n'était pas nommé ailleurs auparavant, la Classe le présentât avec d'autres pour le remplacement du dit premier ministre de Morges. On verra aussi que LL. EE. prirent la défense de Sagnol quand il fut attaqué, et il fut toujours bien accueilli à Berne même, quand il s'y rendait dans l'intérêt de l'Eglise, ou pour travailler à quelque entreprise en faveur des protestants de France, en 1702, 1705 et en 1707.

Sagnol ne pouvait guère compter sur l'empressement, ni même sur la bonne volonté des pasteurs vaudois. Autant les Suisses de tous les cantons et territoires évangéliques se montrèrent généreux envers les réfugiés, lorsqu'il s'agissait de les assister, autant la jalousie de métier se déchaîna dans les diverses corporations en plusieurs endroits. Ce fut à leur corps défendant que les ministres de Morges et les membres de la Classe accueillirent Sagnol. Sans résister ouvertement aux exigences de messieurs de Berne, qui voulaient procurer une place à ce pasteur français, on mit des obstacles à son entrée dans le clergé vaudois, on lui chercha de petites chicanes. On l'accusa à plus d'une reprise de divers méfaits, et il est pro-

[1] Cette Classe comprenait la partie occidentale du Pays de Vaud à partir de la Venoge. Tous les détails qui suivent concernant le ministère de Sagnol sont tirés des Actes de la Classe de Morges, tome III. (Archives de la commission synodale.) Nous les devons à M. le professeur Vuilleumier qui nous a communiqué les extraits qu'il a faits de ces actes, le volume étant employé ailleurs.

bable qu'il ne serait point resté maître du champ de bataille, ou même en jouissance de la protection du souverain, s'il n'avait pas triomphé des apparences qu'il avait contre lui et du mauvais vouloir de son entourage par des qualités personnelles très marquantes et d'incontestables vertus. Il avait le don de la prédication et de la cure d'âmes ; il savait enseigner la jeunesse. C'était un homme pieux, de beaucoup de zèle et d'une réelle humilité. Le sérieux avec lequel il prenait les devoirs de sa vocation de pasteur avait quelque chose de communicatif. S'il n'était pas « piétiste,» comme on l'en accusa aussi, il avait probablement subi, ou subissait en quelque manière l'influence des vues spirituelles du christianisme intérieur, dont Spener était alors le principal représentant dans l'Eglise protestante, et qui eut aussi des témoins dans l'Eglise catholique. Les détails qui suivent montreront Sagnol à l'œuvre, se faisant une place importante dans l'Eglise et finissant par être un des pasteurs les plus considérés de la Classe de Morges.

Le bailli de Morges présenta donc Sagnol, dans l'été de 1685, aux pasteurs de la ville et de la Classe. Au printemps de 1686, la position de ce pasteur étranger, mais assermenté depuis le mois de juillet, était encore indécise. Il savait seulement que quand la place du premier pasteur, le plus âgé des deux probablement, serait vacante, il pourrait et devrait être présenté avec d'autres candidats par la classe. Mais ce fut le second pasteur, ou diacre, qui mourut le premier ; et la Classe écarta expressément, le 8 avril, la candidature de Sagnol, « décidant de pourvoir le diaconat d'une personne propre pour cela. » Cependant le premier pasteur mourut peu de semaines après, et, le 8 août, la classe fit tout ce qui était en son pouvoir pour rendre inadmissible la candidature de Sagnol, en choisissant pour la liste à présenter les pasteurs les plus avantageusement connus. En dépit de cette manœuvre, LL. EE. nommèrent Sagnol premier ministre de Morges au mois d'août 1686, et le firent ainsi passer par-dessus les deux rangs inférieurs de diacre et de ministre « impositionnaire. » C'était là un procédé par trop absolu, qui devait rendre assez épineuse la position de Sagnol au milieu de ses collègues.

En tout cas, il avait à payer d'assez fortes sommes de « rachat », pour entrer dans la Classe et pour passer si sommairement par-dessus deux rangs. En outre, il se trouvait, par malheur, à Morges même, aux prises avec un ancien créancier de France, le sieur Vidal, qui exigeait le paiement d'une ancienne dette. Enfin, et pour comble d'infortune, Sagnol tomba assez gravement malade. Il dut aller se faire soigner à Lausanne et y resta plusieurs mois, près d'une année. Pendant ce temps, il confiait ses fonctions à des remplaçants provisoires, qu'il eut la tentation de choisir parmi les pasteurs français, toujours plus nombreux dans le pays. Peu au courant des usages locaux, ces ministres de passage mécontentaient l'auditoire de Morges et excitèrent le mauvais vouloir des membres de la Classe. La jalousie et l'envie se donnèrent libre carrière. En 1687, on relevait en pleine Classe les fautes et les omissions de ce nouveau pasteur. En 1685 déjà on lui avait reproché des paroles trop vives qu'il avait prononcées le jour du jeûne. Mais alors déjà il ne s'était point justifié, il avait au contraire reconnu et regretté la vivacité de ses paroles. En 1687, n'étant pas présent à la séance de la Classe où les plaintes se firent entendre, ce fut à la Classe de 1688 qu'il expliqua par écrit la longueur de son absence et qu'il répondit avec toute la modestie possible aux reproches qui lui avaient été faits. Il n'assista lui-même à la séance de la classe que le 7 juin de la même année.

On s'aperçoit cependant encore des dispositions un peu hostiles de ses collègues. Le visiteur de l'Eglise de Morges rapporte en 1689 que le catéchisme de M. Sagnol était assez clair, mais que les élèves interrogés étaient très ignorants ; que Sagnol ne faisait le catéchisme que de quinze en quinze, au lieu de le faire tous les dimanches, et qu'en outre plusieurs des pasteurs qui prêchaient pour lui n'avaient pas signé le Consensus, toutes choses qui firent de la part de la Classe l'objet d'une exhortation spéciale à l'adresse de Sagnol.

Plusieurs années de suite, le protocole ne rapporte qu'avec éloge les visites de l'Eglise de Morges. Le 2 juin 1691 il est dit que les deux ministres de l'Eglise font l'œuvre de Dieu dignement ; le 19 mai 1692, on lit qu'ils édifient leur Eglise avec

louanges. L'année suivante Sagnol peut se faire auprès de la Classe l'interprète du Consistoire pour l'amélioration des mœurs. Dans la Classe de mai 1697, sa prédication officielle sur Romains IX, 27 et suivants, est fort approuvée. Ces indications très sommaires ne prouvent pas que Sagnol fût encore vu d'un bon œil par ses collègues ; elles indiquent seulement le fait qu'un certain apaisement s'était produit. Mais Sagnol allait être l'objet d'une accusation plus sérieuse, qui montre l'état des esprits.

Dans sa séance du 23 mai 1700, la Classe entendit d'abord le visiteur de l'Eglise de Morges, qui n'avait que des éloges à faire soit des deux ministres, soit de leur Eglise. Mais à cette occasion plusieurs membres de la Classe prirent la parole pour faire mention des bruits qui couraient sur les tendances piétistes d'un des pasteurs de Morges, qui n'était autre que Sagnol. Ce bruit semblait être confirmé par une lettre de LL. EE. qui invitait la Classe à veiller, et à surveiller ce mouvement. Le collègue de Sagnol, le diacre Carey, interrogé sur ce qui se passait, garda le silence et « demanda un temps de réflexion avant de répondre à une question aussi importante. » A ce moment-là, l'opprobre du piétisme pesait lourdement sur Sagnol.

A la rigueur, cela se comprend. Les clergés suisses étaient très soupçonneux. Les manifestations religieuses un peu indépendantes leur semblaient entachées d'hétérodoxie ou de piétisme. M. Sagnol avait fait prêcher des pasteurs étrangers qui n'avaient pas signé le Consensus. On l'accusait de propos très hardis sur l'oraison dominicale, dont, je pense, il avait blâmé l'abus. Il s'était permis de critiquer les versions de la Bible en usage, même aux endroits dont la traduction était généralement admise. Il n'en fallut pas plus pour le rendre suspect à ceux qui ne lui voulaient pas de bien, aux envieux et aux esprits étroits. D'ailleurs il n'y a pas de fumée sans feu. Non seulement le mouvement piétiste avait trouvé quelques adhérents [1], Sagnol lui-même avait probablement dans la ma-

[1] Quatorze ans plus tard, le pasteur de Morges, Carey, se plaint encore « des piétistes dans son Eglise, qui sont en scandale à toutes les bonnes âmes qui la composent. » Actes de la Classe de Morges, tome III, 1er février 1714. Sur le pié-

nière dont il pratiquait et enseignait l'Evangile un sérieux qui ressemblait à celui des piétistes. Il insistait sur le retour fréquent sur soi-même, sur la pénitence personnelle, sur la prière individuelle, et il aurait voulu donner aux exercices religieux sur semaine, aux explications bibliques, un tour plus familier ce qui pouvait rappeler les « collegia pietatis. »

C'étaient là cependant de simples analogies assez vagues. Avec un peu de bonne volonté on se serait aisément convaincu qu'il n'y avait rien de sectaire dans la pratique du ministre Sagnol. N'avait-il pas signé lui-même le Consensus, comme l'ordre en avait été donné aux pasteurs étrangers, par le souverain, dans la Classe du 2 juillet 1685? Le 2 février 1693, n'avait-il pas prêté avec toute la Classe le serment qu'exigeaient LL. EE. et que nous reproduisons ici d'après les Actes de la Classe?

— Teneur du serment envoyé de Berne et lu dans la vénér: assemblée: « jurent les ministres de la parole de Dieu en général et en particulier de garder foi et vérité à Messeigneurs de Berne, d'avancer leur profit et d'éviter leurs dommages, d'obéir à leurs commandements et défenses en toutes choses raisonnables, de ne consulter ni entreprendre aucune chose à leur insu qui leur pourrait préjudicier, de prêcher l'Evangile de Dieu, qu'il serve à l'instruction et correction, consolation et édification de l'assemblée de Dieu, suivant le saint, chrétien et sincère sens de l'Ancien et du Nouveau Testament, sans introduire une nouvelle et dubieuse doctrine qui n'aurait été jusques ici publiquement contre tous adversaires combattue et soutenue. Ils se garderont aussi d'attenter disputer ny dogmatiser contre les dix conclusions disputées et soutenues par les prêcheurs de nos dits Seigneurs dans la disputation tenue l'an 1528 en cette ville de Berne. Ils s'arrêteront paisiblement à icelle. Ils s'efforceront aussi de se comporter gracieusement en tout devoir et fraternelle charité envers les frères et comministres. » Chancellerie de Berne. —

Le 21 décembre 1699, il avait été convoqué ainsi que tous les

tisme à Morges, voir Jules Chavannes, *Jean-Philippe Dutoit* (Lausanne 1865) p. 81 et suiv.

membres de la Classe exprès pour prêter le serment contre le socinianisme, l'arminianisme et le piétisme, et il avait pris part à cette cérémonie. En 1700, on aurait pu se tenir pour complètement rassuré à l'égard de l'orthodoxie de Sagnol : néanmoins la Classe décida, après l'avoir entendu, d'envoyer six jours après quatre pasteurs, auprès du bailli de Morges « pour le supplier qu'en sa présence on assemblât les Corps de justice, de police et de consistoire de cette ville, qui, après avoir prêté serment, diraient si cette secte de piétisme se glissait dans Morges et si leurs pasteurs par leurs prédications ou autrement ne répandaient point les sentiments du piétisme dans ce lieu [1]. »

Sans retard, on fit à Morges une enquête qui fut envoyée à LL. EE. A Berne, Sagnol était connu, aimé et fortement épaulé. La réponse du souverain au bailli de Morges fut des plus favorables au ministre incriminé; si bien que ce digne magistrat chargea Sagnol de remettre lui-même à la Classe, le 12 septembre 1700, l'arrêt de LL. EE. qui concernait la plainte dont il avait été l'objet. Sagnol demanda que cet arrêt fût lu et enregistré, ce qui fut accordé. Voici la lettre :

L'avoyer et conseil de la ville de Berne, etc., etc.

« Après avoir examiné l'information du ministre de la Croix de Morges et l'avoir aussi fait entendre, iceluy s'en est purgé, en sorte que nous avons lieu d'être centents et ne l'avons trouvé coupable d'aucune chose qui soit contraire à la vraie religion. En outre, nous avons appris avec plaisir qu'il s'acquitte bien de sa charge et singulièrement qu'il est zélé pour catéchiser la jeunesse orthodoxe en la doctrine, et édifiant au peuple, espérant qu'il continuera dans sa diligence et zèle. Dont nous avons trouvé à propos de vous informer, afin que vous le fassiez savoir à ceux de Morges, avec insinuation à iceux, si à l'avenir quelqu'un trouve aux prédications dudit ministre de la Croix quelque chose de considérable ou douteux, qu'icelui fasse son rapport sans différer.

» Donné le 20 août 1700.

[1] Voir Actes de la Classe de Morges III, 23 mai 1700.

On ne manquera pas de remarquer la réserve diplomatique de LL. EE., qui, tout en défendant le pasteur de Morges, se gardent bien de décourager les esprits inquiets et méticuleux.

A partir de cette époque, Sagnol fut de plus en plus considéré au sein de la Classe. L'année suivante, il est nommé boursier de ce corps ; plus tard il sera vice-doyen, membre de plusieurs commissions importantes. Les protocoles ne parlent plus du Sieur Sagnol, mais de Sagnol Delacroix, ou Delacroix tout court, ou même du Sgnr. de la Croix. Les vieux étaient morts; une nouvelle génération de pasteurs était entrée dans les rangs avec moins de préjugés et avec un esprit un peu plus ouvert.

CHAPITRE IV

Sagnol et la réformation de l'Eglise.

C'est vers 1702 que se dessine l'influence prépondérante de Sagnol dans la Classe de Morges. Dans sa séance de mai de cette année-là, la Classe nomma une commission de sept membres, « à laquelle MM. Aguit, fils, et Delacroix pussent donner des avis touchants leurs négociations à Berne et les faire assembler promptement pour avoir réponse si c'était nécessaire. »

De quelle importante négociation ces deux messieurs étaient-ils chargés à Berne ? Il s'agissait d'un plan conçu et adopté par la Classe pour le renouvellement de l'Eglise. Ce plan devait être soumis aux autorités souveraines, et on avait chargé ces deux pasteurs de le présenter à LL. EE. Comme les délégués étaient déjà à Berne le 4 mai, date de la séance dont il est question, il y a lieu de supposer que le projet datait du commencement de l'année et qu'il avait été préparé plus tôt déjà par ses premiers promoteurs. Les Actes de la Classe de Morges n'en disent encore rien dans les protocoles de 1701. Comme, dans ceux qui suivent, Sagnol prend toujours plus la première place, on peut supposer que c'était lui qui à Berne prenait la parole ou qu'il était le défenseur du projet. Serait-il téméraire d'admettre

même qu'il avait été sinon l'auteur, du moins un des principaux promoteurs de cette tentative de réveil?

Le séjour des deux délégués à Berne fut assez long. Il semble avoir duré au moins tout le mois de mai et rendit impossible la « visite » de leurs Eglises. Mais cette démarche n'avait point été infructueuse. Le projet et ses défenseurs avaient trouvé un accueil favorable, comme on peut s'en convaincre par les lettres officielles qui furent lues en présence de la Classe du 15 août 1702. Il paraît même que LL. EE. n'avaient pas attendu cette date pour agir; car on voit qu'auparavant déjà, elles avaient chargé les baillis de Nyon et d'Aubonne de citer tous les pasteurs de leurs baillages et de « les questionner en particulier pour savoir de quelle manière le service divin se pourrait faire dans chaque église avec plus d'édification et pour le soulagement des pasteurs. « Dans le cas où cette enquête n'avait pas eu lieu dans le baillage de Morges, ce dont il n'est pas question dans les Actes, on pourrait supposer que les pasteurs des autres baillages s'étaient montrés moins empressés que leurs collègues dans l'affaire du projet et qu'on avait dû recourir à cette mesure spéciale pour obtenir leur consentement. Quelle relation d'ailleurs y avait-il entre cette enquête et le plan que les délégués Aguit, fils, et Delacroix avaient porté à Berne? On ne le voit pas clairement; mais il est probable qu'elle avait été ordonnée par l'autorité souveraine et qu'elle se rapportait au projet en question. Car le jour même où cette enquête fut communiquée à la Classe celle-ci décida « de dresser un projet que l'on enverrait à LL. EE. après l'avoir fait approuver et sceller par les baillis, » projet qui ne pouvait que compléter ou confirmer sur un point celui qu'on avait envoyé au souverain.

Dans la séance de relevée, ce 15 août 1702, on fit connaître les réponses qui étaient déjà arrivées de Berne, savoir la lettre du conseil, celle du commissaire général Frisching, ainsi que les « représentations » dont les deux députés avaient été chargés par LL. EE. pour les membres de la Classe de Morges. Voici ces pièces:

Lettre de LL. EE. du 20 juillet 1702, translatée par M. Frisching, commissaire général:

L'avoyer, etc., etc., aux spectacles et doctes, chers et féaux!...

» Nous avons appris avec une particulière joie et satisfaction, tant par la lettre que vous nous avez adressée que par ce qui nous a été rapporté verbalement par vos députés, votre bon zèle pour le culte divin et à augmenter l'édification de vos églises, puisque c'est ce même que nous avons le plus à cœur et désirons le plus ardemment de vous. En considération de quoi nous vous avons bien voulu témoigner notre bénigne volonté et intention, non seulement par quelques règlements concernant l'exercice de vos charges, mais aussi par l'augmentation de vos pensions, de quoi vos dits députés qui aussi bien que leurs négociations ne nous ont pas été désagréables, pourront à l'avance vous donner quelque information pour votre instruction, en attendant que l'entier contenu de nos ordres et règlements vous soient notifiés par nos baillis ou quelque autre personne qui en aura charge de notre part; dans cette ferme assurance que vous prendrez soin de vous conformer à notre intention souveraine et de l'accomplir, invoquant la divine majesté de vous en faire la grâce, à laquelle protection nous vous recommandons. »

Cette lettre ne sort pas des généralités, et LL. EE. ne mettent pas l'accent sur l'avantage que les Eglises auront d'un renouvellement de zèle de la part des pasteurs, mais sur l'augmentation de traitement que les pasteurs obtiennent de la faveur du souverain à l'occasion de leurs belles et sérieuses intentions.

La lettre du commissaire Frisching est plus explicite. Elle met le clergé en garde contre la confusion qu'on pourrait faire entre le renouvellement religieux dont il est question et l'augmentation de traitement accordé aux pasteurs. En outre, il s'étend un peu plus sur le projet qui a été soumis à LL. EE. et qu'elles ont pris en considération. Il se sert même du terme de « réformation » pour caractériser l'entreprise de la classe de Morges, approuvée par le souverain. Voici sa lettre, datée du 25 juillet 1702.

Messieurs,

« Je rends grâce à l'Eternel de ce qu'il lui a plu de vous conduire en sorte que vous ayez pris des résolutions nouvelles et plus fortes à le bien servir, comme cela paraît non seulement dans la lettre que vous avez bien voulu m'adresser, mais aussi dans celle que vous avez écrite à LL. EE. et de ce que contient le mémoire que vous leur avez envoyé, joint ce que MM. vos députés ont exposé de notre part. La réponse de Messeigneurs à la Classe, ce que MM. vos députés vous relateront et ce qui suivra aussitôt que possible, vous fera assez connaître que votre zèle tendant à une *réformation* sérieuse et salutaire leur a été fort agréable, espérant que les suites y répondront et feront voir que chaque membre de Classe s'emploiera à faire son devoir pour l'exécution des bonnes intentions de LL. EE. comme ils ont secondé les vôtres, le tout à l'avancement de la gloire de Dieu et au salut des âmes qui vous sont confiées. Entre tant d'autres raisons qui vous doivent porter à cela, MM., qui sont de la dernière importance et que vous connaissez mieux que moi, MM. Delacroix et Aguit, qui n'ont rien négligé ici pour bien réussir et qui se sont comportés pendant leur séjour en sorte que LL. EE. en sont fort contentes et satisfaites, vous pourront dire de bouche de quelle importance il est, quand ce ne serait que pour fermer la bouche aux malveillants, qu'il apparaisse dans la suite que les propositions que la Classe a faites à LL. EE. viennent moins d'une envie à faire augmenter ses pensions que d'un désir sincère à s'employer soigneusement à l'œuvre du Seigneur, notre grand Dieu, duquel j'implore et vous souhaite de toute mon âme l'assistance toute puissante pour bien réussir en vos bons desseins.

» Au reste, MM., je vous suis bien obligé de la bonne opinion dans laquelle vous témoignez être à mon égard ; je souhaiterais de tout mon cœur d'avoir moins de faiblesses et plus de forces et de capacités pour pouvoir vous donner assez de preuves de ce que du moins je ne manque pas de bonne volonté. Dieu veuille suppléer à mes défauts et conduire lui-même tous mes actes et m'aider à porter le fardeau pesant dont je suis

chargé, me recommandant instamment pour ce sujet à vos prières particulières.

» Je prie aussi le Seigneur qu'il vous conserve, MM., tous en général et chacun en particulier et tous ceux qui vous appartiennent, en santé, en toute sorte de prospérité salutaire, et suis avec beaucoup d'estime, messieurs, votre très humble et affectionné serviteur. »

SAMUEL FRISCHING [1].

Ce qui nous intéresse surtout dans cette longue épître, c'est que le commissaire Frisching relève avec soin le rôle des deux délégués, de Sagnol en particulier, qui est toujours nommé le premier et qui à Berne semble être considéré comme le promoteur de tout ce mouvement.

Voici enfin la « représentation » que les délégués firent à la « Vénérable Classe » par ordre de LL. EE. et dont l'original était à Berne :

« 1° Nous avons ordre de vous dire que c'est tout de bon et sérieusement que chaque ministre doit penser avec humilité de se consacrer à sa profession, de se donner à Jésus-Christ pour être guéri, et de travailler à y conduire les autres.

» 2° Que sans aucune honte il faut confesser nos égarements passés et nous disposer et résoudre à mener une vie exemplaire de sincérité, de repentance, d'humilité, de patience et de douceur pour être les vrais patrons de nos troupeaux.

» 3° Que les pasteurs vivent entre eux avec une cordialité vraiment chrétienne et fraternelle, bannissant l'envie et la médisance, se corrigeant les uns les autres en charité et s'entre-exhortant sans cesse de n'oublier jamais les engagements où ils sont entrés par les mémoires qu'ils ont envoyés à Berne, de se réformer et de réformer les autres, ce qui a tellement touché LL. EE. que c'est le vrai et l'unique motif de leur bénéficence envers la classe.

» 4° Qu'on donnera désormais des ordres si exacts pour être informés de la conduite de chaque ministre que rien n'échap-

[1] Trésorier du Pays de Vaud de 1701-1707; président du conseil de guerre en 1712; avoyer de 1715-1721.

pera à la connaissance de LL. EE. et que l'on ne pourra se cacher sous aucun voile que ce soit, non pas même sous la protection de quelque patron, mais que celui qui fera son devoir recevra infailliblement des marques d'affection, et celui qui ne le fera pas, des marques d'indignation de la part de notre auguste magistrat.

» 5° Que les visitateurs n'ont qu'à être diligents et exacts et à s'enquérir de l'état de chaque Eglise et qu'à rapporter les choses fidèlement, car leur faute ne sera pas regardée comme petite.

» 6° Que les ministres s'accordent entre eux de faire un Catéchisme qui convienne au dessein qu'on a d'instruire les enfants pour les préparer à la communion, afin que, étant uniformes, quand le ministre changera, on ne change pas de méthode ; lequel Catéchisme on enverra à Monsgnr le Boursier, dès qu'il sera fait.

» Enfin nous avons ordre de vous dire que nous vaquions tous à la prière et à l'endoctrinement pour nous sauver et ceux qui nous écoutent, d'exhorter en temps et hors de temps, de nous accoutumer à des conversations de piété et de nous parler franchement et sincèrement sur le triste état de notre âme, afin que nous évitions par ce moyen toute hypocrisie et orgueil, et nous entraider mutuellement à nous tenir fermes, en simplicité de cœur, au Seigneur, qui fera entrer dans sa félicité et dans son repos le serviteur qui lui sera fidèle jusqu'à la mort.»

Ces exhortations sont peut-être la reproduction des rapports que les délégués eux-mêmes avaient faits à Berne sur les dispositions d'une partie du clergé dans la Classe de Morges, et il y a lieu de croire que Sagnol étant le plus âgé des deux, sa parole avait eu une influence prédominante, qu'il était le vrai représentant de la Classe et qu'il avait été choisi pour défendre à Berne les idées dont il avait été sinon le promoteur, du moins le principal défenseur au milieu de ses collègues. Quand, dans la même séance de relevée du 15 août 1702, on passa à la nomination d'une commission pour la composition du nouveau catéchisme, Sagnol fut le seul des deux délégués qui en fit partie.

Le plan officiel de « réformation » fut remis à la Classe par les baillis de Nyon et d'Aubonne au nom de LL. EE. peu de semaines après. On en fit la lecture dans la séance du 18 septembre et chaque pasteur promit solennellement « de s'y conformer de tout son possible. » On ordonna aussi que chaque ministre en tirât une copie et l'inscrivît dans son livre de cure. Malheureusement les livres de cure ont disparu. On ne trouve nulle part ce plan, ce qui est très regrettable. Cependant on peut combler en partie cette lacune au moyen des quelques données que le protocole fournit sur cette importante affaire de la « réformation » et qui mettent tout naturellement en relief l'influence personnelle de Sagnol.

Cette « réformation » se rapportait tout d'abord à la prédication même de la Parole de Dieu. En 1689 déjà, Sagnol avait rappelé en classe l'ordre donné par LL. EE. de convertir en exposition familière les cultes sur semaine. Mais peu soucieuse de ces choses, la Classe avait renvoyé cette affaire au colloque de Morges. C'est dans la même pensée, semble-t-il, que les baillis de Nyon et d'Aubonne avaient dû procéder à l'enquête dont nous avons parlé plus haut. Cette enquête suggestive et le projet qui en fut le résultat au sein de la Classe avaient pour but de donner à la prédication de l'Evangile un cachet moins érudit, plus populaire et par conséquent plus utile. C'est bien dans ce sens que travaillait la « réformation » de 1702.

Elle cherchait en outre à mettre les hommes d'Eglise en rapport plus intime avec le peuple chrétien, en instituant les visites officielles de familles par les pasteurs et par les « consistoriaux » (anciens). Dans le règlement des visites d'Eglise, de juin 1705, il est prescrit au visiteur de demander « si l'on a fait la répartition des familles entre les anciens, afin de veiller efficacement sur le troupeau, et s'ils s'acquittent de ce devoir, et si les censures consistoriales se font régulièrement avant les communions. » Les pasteurs et les anciens qui avaient du zèle devaient désirer ce contact; mais cette innovation exigeait de leur part beaucoup de tact et une mesure de délicatesse qui n'étaient pas le fait de chacun.

Il s'agissait en troisième lieu d'une administration plus

sérieuse du sacrement de la cène. On avait en particulier le sentiment que les jeunes gens ne pouvaient y participer sans examen et sans préparation, c'est-à-dire qu'il fallait une instruction religieuse spéciale en vue de la communion. C'est sur ce point que « la réformation » de 1702 eut les effets les plus durables. Elle introduisit dans les Eglises de la Classe de Morges la pratique d'une instruction régulière des catéchumènes. La Classe chargea une commission spéciale de préparer un manuel ou catéchisme, qui devait soustraire l'instruction religieuse à l'arbitraire des pasteurs et fournir à tous les membres de l'Eglise un seul et même enseignement.

Voici ce que le règlement des visites d'Eglises de 1705 ordonne à ce sujet. Le visiteur doit demander au peuple « si le pasteur fait le catéchisme public suivant l'ordre établi, s'il fait le catéchisme aux enfants une fois la semaine pour les préparer à la communion.» Il doit de même demander au pasteur « si ses brebis fréquentent la prédication, les catéchismes et la prière publique, si les enfants et les *bovairons* fréquentent les catéchismes qu'on fait pour les préparer à la communion, et si les pères et les maîtres les y font aller, quels sont les fruits de ces catéchismes. »

Sagnol fut, après le doyen, le premier membre de cette commission. C'est sur ce point toutefois que se manifesta peu après l'opposition de LL. EE. Au lieu de pouvoir préparer un catéchisme, comme celui d'Osterwald, on reçut de Berne l'ordre formel d'enseigner à la jeunesse le catéchisme d'Heidelberg[1]. Dans le plan des visites d'Eglise cité plus haut, il est dit que le visiteur doit demander au peuple « si le pasteur explique le catéchisme d'Heidelberg. »

La conséquence assez naturelle d'une préparation et d'un examen des catéchumènes fut l'institution de leur admission solennelle et publique. L'examen dépendant entièrement du pasteur put avoir plus ou moins d'importance sans qu'il en soit resté beaucoup de traces dans les protocoles de la Classe. Une seule fois, le 23 mai 1704, on lit que « le ministre de Nyon est

[1] Cf. H. Vuilleumier, *La religion de nos pères* (Lausanne, 1888), p. 69 et suiv.

exhorté à n'admettre les catéchumènes que lorsqu'ils sont bien capables. » Par contre, l'admission publique rencontra ici et là quelque opposition. Les visiteurs d'Eglise doivent le rappeler. Ils sont chargés de s'informer si cette cérémonie a été introduite dans les usages des localités qu'ils visitent. Ils doivent demander au peuple de l'Eglise « si le pasteur reçoit les enfants à la communion publiquement dans les jours solennels. »

Comme on l'a vu, LL. EE. donnèrent avec empressement la main à cette « réformation. » Elles le firent à leur manière, en encourageant le zèle religieux des pasteurs par une augmentation de traitement ; mais ils joignaient à leurs encouragements des avertissements et même des menaces à l'adresse de ceux qui ne se montreraient pas empressés d'obéir à leurs ordres.

Quel fut le résultat de ce mouvement ? Les témoignages rendus par les actes de la classe sont assez nombreux. Ils prouvent qu'il y eut alors de la part d'assez nombreux pasteurs un effort sérieux, soit pour s'engager personnellement dans une voie plus chrétienne, soit pour améliorer l'instruction de la jeunesse. S'il n'est rien dit de la prédication et des exercices religieux ordinaires, on voit assez souvent la mention expresse des catéchismes. Le protocole du 31 mai 1703 dit que « le ministre Dutoit de Rolle est loué pour ses mœurs, sa doctrine et surtout du soin qu'il prend de faire l'école aux enfants selon l'intention de LL. EE. et de se conformer à leurs ordres nouvellement établis. »

Si les ministres de Nyon se plaignent, le 29 mai 1704, de ce que les enfants n'assistent pas régulièrement aux catéchismes, le 3 ou 4 juin 1705 l'Eglise de Saint-Livres bénit Dieu de l'œuvre du pasteur, du soin qu'il a d'instruire leurs enfants et de visiter les familles. A Lonay « on ne peut rien ajouter aux fruits des catéchismes des enfants et des visites des familles ; même plusieurs d'entre elles se sont plaintes qu'on ne les visitât pas assez tôt. Le pasteur Roy de Cossonay n'a pas exécuté les articles de la « réformation » à cause de sa vieillesse ; mais son fils, son coadjuteur, a commencé à faire le catéchisme des enfants, et le châtelain promet la répartition des familles et les censures consistoriales. » Le sieur Teissier a été loué des soins

qu'il prend de l'instruction de la jeunesse et de la visite des malades quelque éloignés qu'ils soient.

A la visite de Morges enfin, « les particuliers ont rendu aux deux ministres un témoignage de distinction, surtout par rapport au catéchisme des enfants, dont le visitateur a dit des merveilles [1]. »

On ne saurait donc considérer comme manquée cette tentative de réformation ecclésiastique. Elle réussit en plus d'un endroit et sur plus d'un point. Ces succès relatifs ont d'autant plus de valeur qu'ils ne furent pas obtenus sans peine. On peut voir la résistance opposée par des particuliers ou par les populations à ces tentatives de réforme religieuse. Il y avait dans la nouveauté des institutions, surtout dans les visites de familles et dans la réception publique des catéchumènes, quelque chose qui pouvait choquer une population très conservatrice. Puis la réalisation de ce plan de réforme exigeait des mesures disciplinaires qui étaient propres à réveiller l'esprit de contradiction ou même de révolte. Ainsi nous lisons dans le protocole du 3 avril 1704 les ordonnances que voici : « Ceux qui se veulent présenter à la communion doivent avoir été au préalable examinés par le pasteur du lieu où ils veulent commencer de communier, » et ailleurs : « pour éviter qu'aucun ne se présente à la communion sans avoir été examiné, il sera enjoint à chacun de ne sortir de son lieu sans attestation de son ministre.»

Dès l'origine du mouvement, la Classe avait senti que cette tentative de réforme exigeait une surveillance spéciale et elle avait nommé une « classe représentative » pour « examiner les choses imparfaites qui se pourraient présenter et pour exécuter soigneusement les lois de réformation. » Le premier membre de cette classe représentative fut, après le doyen, Sagnol de la Croix. Les mesures inquisitoriales ou tracassières de cette classe la rendirent peu populaire. En 1704, le 17 juillet, des pasteurs du nouveau colloque d'Aubonne demandèrent qu'elle fût cassée, comme n'ayant plus de raison d'être. On décida qu'elle subsisterait jusqu'à la prochaine « classe de censure. »

[1] *Actes de la Classe de Morges*, III, 3-4 juin 1704.

Peut-être aussi les pasteurs mettaient-ils une certaine raideur dans l'accomplissement de leurs nouveaux devoirs. Sagnol en tout cas rencontra une sourde, mais tenace opposition dans sa paroisse de Morges, surtout pour ce qui concernait les visites pastorales des familles. Voici ce que dit le protocole des séances de la Classe des 3 et 4 juin 1705.

« A la visite de Morges, le visitateur a suivi le plan, article par article, en observant la réserve établie à l'égard des villes sur le sujet des visites de familles. Malgré cette précaution, le Conseil de Morges a formé divers incidents, disant tantôt qu'on ne voulait pas répondre, tantôt qu'il répondrait par écrit. Enfin le visitateur leur ayant remis les articles, ils y ont répondu quinze jours après en termes généraux, se plaignant de cette manière nouvelle de faire les visites, disant que ceux de Nyon les ont faites comme du passé et qu'ils ne veulent répondre qu'après que le souverain aura réglé les points contestés. »

Il y avait chez Sagnol un sens critique assez prononcé. En 1685 déjà, comme on l'a vu, le jour du Jeûne, il s'était permis de blâmer directement les procédés du consistoire. Ailleurs on le trouve en discussion très vive avec son voisin de Lonay, le ministre Champrenaud, sur l'interprétation de Jean III, v. 5. Venant de France et placé au milieu d'une population un peu lente, mais plus facile à critiquer qu'à mener, il devait entrer aisément en collision avec son troupeau et avec tout son entourage. Par moment la tension fut assez forte. En 1704, il songea même à échanger le poste de Morges contre la paroisse de Lussy, petit village des environs. La classe n'eut pas de peine à lui faire comprendre qu'un pareil changement de poste causerait du scandale. Sagnol se désista de cette candidature et continua de supporter le mécontentement des particuliers de Morges. Bien lui en prit; car dans la lettre de la classe du 27 mai 1706, il est dit expressément que « les petites mésintelligences qu'il y avait dans l'Eglise de Morges, à cause des lois de « réformation, » sont finies et qu'on espère que ce calme donnera lieu de les faire observer. »

CHAPITRE V

Caractère de Sagnol.

Cela nous amène à relever ce qu'il y avait de plus remarquable dans le caractère de Sagnol. Il était d'une réelle humilité. S iénergique, si vif, si entreprenant qu'il fût pour le bien, comme il l'avait montré depuis son arrivée à Morges et auparavant déjà, il voulait être humble. Il était prêt à reconnaître ses torts, à se laisser reprendre, à changer de conduite. Les actes de la Classe rapportent de beaux témoignages de la noblesse de son caractère.

En 1704, peut-être à l'occasion des démêlés avec sa paroisse, il dut en appeler à la classe. Voici ce qu'on lit dans le protocole du 28 octobre :

« Le Sr De la Croix, ministre à Morges et doyen, ayant requis la Compagnie de déclarer s'il y avait quelqu'un qui se plaignît de sa conduite et de ne l'épargner en aucune façon que ce soit, qu'il était prêt à se corriger et à remercier ceux qui lui représenteraient ses défauts; — après quoi, étant sorti, on a délibéré sur sa demande, et il s'est trouvé que non seulement on n'a pas fait de plainte contre lui, mais au contraire on l'a beaucoup loué de sa piété, de sa charité, et particulièrement de son humilité, de sa patience et de sa débonnaireté parmi nous, en donnant à tout moment des marques soit dans ses opinions, soit dans les autres occasions qui donnent lieu à l'exercice de ces vertus, employant continuellement ses beaux dons pour l'avancement du règne de Dieu et pour l'exécution des Saintes lois de Réformation que LL. EE. nous ont données. De tout quoi, il a été conclu qu'on lui donnerait un témoignage en la meilleure forme que faire se pourrait. Ce qu'ayant été rapporté au dit Sgr (*sic*) De la Croix, il a prié la Compagnie de se souvenir des soins qu'il a pris d'affranchir la classe de cette coutume que 4 ou 5 opinaient sans avoir grand égard pour le reste, qu'il se range à l'opinion du moindre de la classe sans aucune peine quand il a trouvé la vérité et la raison, et qu'il a toujours entretenu la paix et caché les défauts même de ceux

qui lui ont dit des choses fâcheuses avec une patience et une douceur toute chrétienne. »

Nous citerons enfin ce que les Actes disent de Sagnol en juin 1705 :

« Le Sr De la Croix, malade, a fait écrire à la classe une lettre signée de sa main, fort touchante, portant les excuses de son absence et exhortant les pasteurs à faire leur devoir avec zèle, à bannir toutes partialités de parmi eux, à s'assujettir aux lois souveraines d'une façon qui édifie les vassaux et tout le pays. Outre cela, il a envoyé une requête, scellée par le Bailli de Morges, par laquelle il demande un suffragant, et que pour donner plus de poids au Sr Carey qui gouvernera la dite Eglise, il plaise à LL. EE. de lui donner le titre de ministre de Morges ; sur laquelle il demande les avis et agrément de la Classe. Celle-ci agrée unanimément la dite requête, ainsi que le Sr Malplach comme suffragant. »

On comprend qu'avec de pareilles dispositions, autant de zèle et toute cette déférence pour autrui, Sagnol de la Croix ait conquis la confiance de son troupeau et de ses collègues et qu'il ait fini par être un des pasteurs les plus considérés de la Classe de Morges.

Il usa de son influence pour procurer un accueil charitable, dans sa paroisse même, à ses infortunés compatriotes, exilés comme lui pour la foi réformée. C'était à lui d'ailleurs qu'était confié le produit des collectes publiques en faveur des ministres et des vieillards réfugiés[1].

En 1698, il prit part en qualité de « délégué de la direction de Morges, » à la réunion de Lausanne, qui devait nommer une députation des réfugiés auprès de l'Electeur de Brandebourg. Chavannes nous apprend aussi que Sagnol fut en correspondance avec les envoyés d'Angleterre et de Hollande, Hill et van der Meer, ainsi qu'avec Tobie Rocayrol, qu'il décida en 1704 à porter à ses amis des Cévennes la nouvelle qu'une expédition maritime se préparait à Nice pour leur venir en aide[2].

[1] Voir registres de la ville de Morges, N° F, 30 avril 1694 et le 10 juin 1695.

[2] Voir J. Chavannes, *Les réfugiés français*, p. 290.

Il s'était marié[1], vers 1696 ou 1697, avec demoiselle Claire Rolaz Du Rosay, fille de M. Du Rosay, domicilié à Rolle et ambassadeur de l'Electeur de Hesse auprès des cantons suisses. Il eut trois fils, dont l'aîné, né en 1699, mourut la même année[2]. Le second, Alexandre-René-Louis, né le 26 août 1701, survécut seul à son père[3]. Il avait pour parrains S. E. M. le comte burgrave de Dona, et noble Paul de Sagnol, Sr d'Entremont; et il fut présenté au baptême par quatre sœurs, marquises de Villebranche-Montbrun, savoir Isabeau, dame de Haxthausen et ses sœurs Renée, Louise et Marguerite. Le troisième fils coûta la vie à sa mère en 1703 et mourut déjà l'année suivante[4].

Sagnol fit son testament, dont le préambule répand un jour bienfaisant sur l'ensemble de sa carrière. En voici la copie :

Au nom de la Glorieuse Trinité.

Je soubsigné, considérant sérieusement la Certitude de la mort, et l'Incertitude de son heure, que Dieu nous a cachée pour nous obliger de nous tenir prest a comparoistre par devant luy, et à regler nos affaires avant que ce jour de la tentation arrive, ay voulu faire dans mon estat de santé les Déclarations suivantes.

Je rends des actions de Graces Eternelles à Dieu mon Père Celeste par Jesus-Christ nostre Seigneur de ce qu'il m'a comblé de ses faveurs Paternelles, en me faisant naistre dans son Eglise de Parents d'une piété exemplaire ; En me faisant destiner des mon bas aage au saint Ministère, en m'y appelant dans un aage plus avancé, malgré diverses occasions qui m'en

[1] M. de Crousaz, archiviste d'Etat à Lausanne, m'apprend que ce mariage n'est pas inscrit aux registres de Morges; quant à ceux de Rolle, où est situé le Rosay, ils offrent aux inscriptions de mariages une lacune complète qui va de 1681 1709.

[2] Charles-Frédéric-François, baptisé le 24 février, mourut le 2 novembre.

[3] Voici ce qu'on lit aux registres de Morges : « Alexandre-René-Louys, fils de N. Izac de Sagnol, Sr de la Croix, ministre à Morges, et de Demlle Claire Rolaz du Rosay, présenté au nom de S.E. Monsieur le Conte Burgrave de Dona et noble Paul de Sagnol, Sr d'Entremont, et par les quatre sœurs, les Dames marquises....» Communiqué par M. de Crousaz, archiviste d'Etat.

[4] Gaspard-David-Fréderic fut baptisé le 8 septembre 1703 et mourut le 11 août 1704. Mme de Sagnol mourut le 11 novembre 1703.

Eloignoyent : En m'hônorant de la cognoissance de son Salut ; Et des devoirs Importants de ma sublime vocation; En me preservant des grandes tentations auxquelles j'ay esté exposé, et en me faisant sortir de ma patrie ou mon corps et mon ame Estoyent Dans de continuels dangers. Depuis ma sortie, J'ay éprouvé par de nouveaux bien faits l'amour du Père de lumière, qui m'a conduit et m'a fait enfin arrester dans Morges sous la domination de Leurs Excellences de Berne, mes souverains Princes, qui m'ont honnoré de tant de marques de leur glorieuse bien veuillance, et de leur protection que ne pouvants les reconnoistre dignement Je fleschis les Genoux devant le Père de Nostre Seigneur Jesus-Christ, affin qu'il luy plaise de leur rendre protection pour protection, bien veuillance pour bien veuillance, et les Excellentes richesses de la grace de Dieu en Christ. — Pour toutes celles dont ils m'ont favorisé; Que Leurs Puissants Estats soyent benis de toutes les benedictions du ciel en haut, et de la terre en bas ; Et que la Grace, la Vérité, et la Paix y soyent multipliées sur toutes les Eglises que le Père des miséricordes s'y est recueillies, nommement sur celles de la Classe dont j'ay esté membre, et sur tous les Pasteurs qui les conduisent; et encore plus particulièrement sur l'Eglise de Morges que j'ay Gouvernée depuis longtems avec beaucoup de marques d'Infirmité, mais par la grace de Dieu en y paissant les brebis de Jésus-Christ de la vraye Pasture de la vie éternelle, et dans l'intention de les ramener au Grand Pasteur et Evesque de nos ames, afin de les unir à ceste source de la vie et de les faire croistre uniquement en luy, a la gloire de la Grace et à leur salut Eternel. Je repans aussi mes vœux devant Dieu, et Je donne ma bénédiction Pastoralle aux familles de Messieurs du Conseil de la Ville de Morges, mes bien faicteurs, qui m'ont arresté parmi eux avec beaucoup de marques d'estime et d'affection, auxquelles je me suis rendu, malgré les Establissements que je trouvais ailleurs. Je prie Dieu tres ardemment qu'il fasse sentir tous les effets salutaires de ses bontés en Christ sur leurs Postérités aux siecles des siecles: Enfin je ne puis assé benir Dieu qui m'a fait connoistre et sentir la profondeur de ma corruption, et de ma misere, et l'exces de mon Impuissance et de ma foiblesse pour m'amener a un sincere renoncement à moy mesme, à ma sagesse, à ma Justice, et à mes forces, pour me jeter entre les bras de Jésus-Christ mon Sauveur, qui m'a esté fait par la volonté de Dieu, Sagesse, Justice, Sanctification, et Redemption ; de sorte que je

n'ay n'y ne veux avoir de lumière, de Justice, de Secours, de Vie, de Joye et de Gloire que dans la Communion de Dieu en Jésus-Christ par l'efficace du Saint-Esprit ; O Dieu Pere, fils et Saint-Esprit je remet mon âme entre vos mains dans le moment que J'escript ces choses, et dans tout le cours de ma vie comme mourant de jour en Jour, laissant avec Joye mon corps pour estre ensevely sans façon avec celuy des autres fidèles, en attendant la bien heureuse espérance de la Resurrection des corps et de la revelation des Enfans de Dieu dans le bienheureux jour de l'apparition de nostre Grand Dieu et Sauveur Jesus-Christ, vien Seigneur Jesus, Seigneur Jesus vien bien tost. Amen.

Comme on le voit, la profession de la foi évangélique, les privations et la souffrance même pour le nom de Christ, ne l'ont pas dispensé de croître et dans la foi et dans la connaissance. Il confesse humblement, c'est-à-dire selon la vérité, que tous ses efforts ont abouti à lui ôter la confiance en lui-même et à lui rendre précieuse au-dessus de tout la grâce de Dieu en Jésus-Christ, dans la communion du Saint-Esprit. Cette saine piété contraste avec les divers types prônés de nos jours, soit avec l'assurance anticipée des uns, soit avec la suffisance de ceux qui adoptent tout l'Evangile à l'exception de la nécessité d'une nouvelle naissance.

Outre un certain nombre de legs charitables, Sagnol instituait héritier de ses biens son fils unique ; mais il voulait que, dans le cas où ce fils mourrait avant d'avoir quatorze ans, la ville de Morges hérità 12000 livres, dont les intérêts serviraient à payer un diacre ou troisième pasteur, chargé spécialement d'enseigner à la jeunesse le catéchisme d'Heidelberg. M. d'Aubonne était désigné d'avance patron collateur de ce poste.

Dans les premiers mois de 1707, Sagnol se rendit à Berne pour une mission officieuse, je suppose. Cet hiver-là on s'occupait, en effet, du projet d'envoyer une députation au roi de Suède, Charles XII, pour le prier d'intercéder auprès de Louis XIV en faveur des protestants condamnés aux galères. On s'adressa à plusieurs personnes considérables et en attendant

le résultat des démarches préparatoires, on se mit à l'œuvre en Suisse même. Il s'agissait de désigner les membres de la députation. A cet effet, il y eut à Berne une réunion de représentants des réfugiés. Sagnol en fut probablement et se rendit en cette qualité à Berne dans les premiers mois de 1707. Il y tomba malade et rendit le dernier soupir le 11 mars, loin des siens, loin de sa paroisse, mais dans l'exercice de ses généreuses fonctions de défenseur des victimes de la persécution.

Nous trouvons cette date du 11 mars dans la déclaration codicillaire signée par les réfugiés MM. Couderc, ministre, de Meyrueis en Cévennes, et Cortaud. Le testament fut homologué le 12 avril, et l'oncle, colonel de Sagnol, reconnu tuteur de l'héritier. Celui-ci cependant mourut à l'âge de treize ans et six mois (15 février 1715), juste à temps pour que la dotation échût à la ville de Morges. Le gouvernement bernois reconnut le 23 février la fondation Sagnol, en exigeant toutefois que les deux candidats présentés par M. d'Aubonne à la ville de Morges fussent naturalisés aux pays de LL. EE., qu'ils eussent juré fidélité à la confession de foi helvétique, signé la formule du Consensus et prêté le serment accoutumé.

Cette fondation donna lieu à de longs débats, d'abord entre Berne et les bourgeois de Morges, qui redoutaient la responsabilité et les frais de la gestion; puis plus tard, dans notre siècle, entre Morges, qui se réclame du fonds Sagnol pour obtenir un troisième pasteur, et le gouvernement du canton de Vaud, qui ne veut rien savoir de ce fonds, victime de divers virements lors de l'invasion de la Suisse en 1798. Tout passe: les hommes et les héritages et les fondations les mieux instituées; mais la Parole de Dieu demeure éternellement.

LA DIALECTIQUE DE SCHLEIERMACHER

PAR

D. TISSOT

> Ich gehöre weder zu denen die an der Wahrheit der christlichen Religion, noch zu denen die an der fühlenden, denkenden und wollenden Freiheit des Geistes desperiren.
>
> SCHLEIERMACHER.

Tout théologien, digne de ce nom, aboutit, par la série plus ou moins riche de ses travaux, à un système et le résume dans un de ces écrits qui durent comme les monuments de l'intelligence. Il en est ainsi de Schleiermacher. La dogmatique (*Der christliche Glaube*), à laquelle nos études sont particulièrement consacrées, demeure son grand'œuvre. Toutes les influences qui avaient fait son développement, apportent ici leur tribut; tous les ouvrages qui en ont marqué les phases, déposent ici leurs résultats. Mais il n'y a pas de système sans principes généraux qui supportent l'édifice et lui imposent son architecture, en d'autres termes, sans philosophie. Qu'est-ce la philosophie, sinon la science des idées? Elle examine toutes les disciplines, en dégage les vérités fondamentales et n'atteint son idéal qu'en découvrant la thèse des thèses, l'unité qui explique le monde. Dès lors, sans philosophie, pas de théologie. On voudrait l'en préserver qu'on n'y réussirait pas, car on contredirait les lois de l'esprit et les exigences de la science. L'histoire prouve, du reste, que les grands docteurs de l'Eglise ont, à la base de leurs conceptions théologiques, un ensemble de vues antérieures à elles et qui, pourtant, nous en donnent seules l'intelligence.

Cela est vrai d'Origène comme d'Augustin, d'Augustin comme de Thomas d'Aquin, de Thomas d'Aquin comme de Calvin.

Ce fait indique la méthode à suivre, si nous voulons comprendre Schleiermacher[1]. Il est relativement facile d'esquisser son évolution religieuse : il en a marqué les phases par les lettres qu'il écrivait du séminaire des Moraves (1783-1787), par les Discours sur la religion (*Reden über die Religion*, 1799), par les Monologues (*Monologen*, 1800), par la Fête de Noël (*Weihnachtsfeier*, 1806), pour ne citer que les pages qui révèlent le mieux la psychologie du chrétien. Il y a sans doute, dans ces publications, des assertions qui indiquent les influences philosophiques qui agissaient sur l'auteur, de Platon à Schelling, et le lecteur attentif en tire des inductions sur l'avenir du théologien ; mais ce ne sont que des rayons épars qui ne se réunissent point en un foyer. Peut-on trouver un volume qui donne la philosophie de Schleiermacher ? La question est d'autant plus importante qu'aucun écrivain n'a été, on le sait, plus souvent accusé d'avoir fait dépendre son exposition du christianisme des prémisses de sa spéculation. Or, le volume qui répond à notre question, est la Dialectique. Toutefois, l'attente n'est pas aussi complètement satisfaite qu'on l'espérait. Nous allons dire pourquoi[2].

Schleiermacher n'a pas enseigné cette science à Halle, où il fut professeur extraordinaire dès 1804 ; appelé à Berlin, en 1810, il ouvrit un cours sur la matière en 1811, et le reprit en 1814, 1818, 1822 et 1828, pour la dernière fois en 1831. A ce moment, le maître avait pleine conscience de son système. Il mourut en 1834. Malheureusement il n'a pas rédigé ses leçons ; on n'a découvert, dans ses manuscrits, que des notes, souvent incomplètes et, sur quelques points, des développements qui semblent avoir été si rapidement jetés sur le papier que la ponctuation en est souvent absente.

[1] « Die Dogmatik Schleiermachers hat zu ihrer Voraussetzung die Dialektik und kann ohne diese nicht wahrhaft begriffen werden. » Georg Weissenborn : *Vorles. über Schleiermachers Dialektik uud Dogmatik*, vol. I, introd., p. X.

[2] *Dialektik*, herausgegeben von L. Jonas, Prediger an der St. Nikolaïkirche, 1 vol. in-8°, 610 p. Berlin, G. Reimer.

L'éditeur de cette partie des œuvres posthumes, le pasteur L. Jonas, expose, dans une consciencieuse préface (Berlin, 21 novembre 1838), les difficultés du travail qui lui était confié.

Il a dû comparer les fragments des six années d'enseignement, ceux de 1814 étant pris pour base. Il y a joint les projets de deux Introductions. Non content de ce labeur, L. Jonas s'est procuré les cahiers de neuf étudiants et les a utilisés pour éclairer le texte[1].

On comprend que, dans ces conditions, le volume qui parut en 1839, soit, à plusieurs égards, une hypothèse très intéressante, car le texte n'est pas incontestable et la division de la matière, pas indiscutable. Cette impression paraît avoir été partagée par les penseurs de l'Allemagne qui ont écrit sur la Dialectique[2]. Peut-être faut-il attribuer à cet inconvénient, qui laisse dans l'esprit une incertitude, le peu d'intérêt qu'elle a excité en France et le peu de travaux qu'elle a suscités. L'œuvre est, pourtant, digne d'une sérieuse étude, car, sans être magistrale comme la Dogmatique du même auteur, elle est éminente par l'originalité, par la richesse des aperçus et, quelquefois, par le bonheur des solutions[3].

Nous appuyant sur la remarque qui précède, nous allons, dans notre exposition, suivre moins pas à pas l'édition de L. Jonas que chercher à dégager les idées principales, à les mettre en saillie et les disposer dans un ordre logique. Commençons par celles qui conduisent naturellement au sujet, la Philosophie et la Dialectique.

[1] Un penseur perspicace qui a fait le même travail, à propos d'un cours de philosophie de H.-B. de Saussure, disait : « Je me suis convaincu que les cahiers valent ce que vaut l'étudiant. » Est-on mieux renseigné sur le professeur ?

[2] Comparez : Georg Weissenborn : *Vorlesungen über Schleiermachers Dialektik und Dogmatik*, 2 vol. in-8°, 1847-49. — Wilhelm Bender : *Schleiermachers Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen*, 2 vol. in-8°, Nördlingen, 1876-1878.

[3] F. Lichtenberger, dans son *Histoire des idées religieuses en Allemagne*, ne dit pas un mot de la Dialectique, quoiqu'il consacre 174 pages à Schleiermacher. Le *Dictionnaire des sciences philosophiques*, de Franck, présente (p. 1553-1556) un résumé qui ne manque pas de vérité.

Introduction.

I. *Philosophie.* — Si l'on veut se rendre compte de la manière dont le problème central se présenta à l'esprit de Schleiermacher, il faut remonter jusqu'à Descartes, car ni l'antiquité, ni le moyen âge ne mettent en présence les mêmes facteurs.

Descartes affirme l'esprit et la nature, le subjectif et l'objectif. Il part du premier avec une vigueur incomparable, mais ne peut lui faire produire le second. Pour vaincre la dualité, il introduit l'idée de Dieu : innée dans notre esprit, il serait incapable de la former s'il ne la possédait pas. L'idée de Dieu devient alors la clef de voûte qui soutient l'édifice de nos connaissances. Sans elle, rien n'est certain ; tout n'est certain que par elle. — Malebranche accentue, entre les mêmes termes, la même opposition. Il l'amplifie de telle façon que, trouvant, en nous, les idées, il ne peut les expliquer que par Dieu, qui les y a déposées. C'est par Lui qu'elles naissent et, par Lui, qu'elles subsistent. Nous ne les concevons que dans la communion avec Dieu : *la vision en Dieu* explique tout, même les mouvements de notre corps. Malebranche a pris une des branches de l'arbre cartésien et l'a développée jusqu'à couvrir tout de son ombre. L'unité est esquissée, mais à quel prix? — Spinoza reprend l'affirmation esprit et nature, pensée et étendue. Il maintiendra l'un et l'autre, car l'un n'exclut pas l'autre : *omnis determinatio est negatio.* Ils coexistent dans l'être et en constituent la réalité. On ne saurait rien supposer en dehors d'elle : pour Spinoza, c'est la substance, et la substance est la divinité. Tout ce qui vit vit par elle et en elle. Autant est-il absurde de parler d'un non-être en dehors de l'être, autant le serait-il de chercher l'existence en dehors de la divinité (acosmisme). Le conflit qui se prolongeait dans le système de Descartes, disparaissait dans celui de Malebranche, a cessé, puisque ses facteurs sont l'essence même de l'être. Tout élément transcendant s'efface dans l'immanence ; Dieu se développe dans le monde, et le monde raconte son éternelle évolution. Pas de Dieu sans monde ; pas de monde sans Dieu. — Locke, confondu des audaces précédentes, se

retrouve dans le bon sens et se contente du logis bourgeois de l'empirisme. Les idées de Descartes ne sont qu'un rêve ; je m'observe, et je constate que mes idées proviennent du monde extérieur : mon esprit est une *feuille blanche*, sur laquelle, par le mécanisme de mes sens, il trace des caractères conformes à la nature. Malgré la différence que Locke établit entre la sensation et la réflexion, c'est l'objectif qui l'emporte. Il échappe au matérialisme, car il admet des êtres immatériels, auxquels Dieu a pu donner la faculté de penser. La concession sauve le philosophe ; elle ne sauve pas son système, parce qu'elle ne s'autorise pas d'une nécessité rationnelle. — Berkeley, le fondateur irlandais de l'idéalisme, admet contre l'empirisme de son prédécesseur, que nous ne percevons aucun monde objectif, mais que nous ne connaissons que le monde subjectif. Je vois, je sens, non quelque chose du dehors ; je ne vois, je ne sens que ce qui est en moi. Pour savoir ce qu'est l'être en soi, il me faudrait sortir de ma personne. C'est aussi impossible que de me délivrer de mon ombre. Aussi bien, la nature extérieure n'existe-t-elle que dans mon individualité. Le conflit entre elle et moi a, dès lors, disparu ; mais n'est-il pas transporté dans le moi lui-même ? La difficulté que le matérialisme ne surmonte pas, embarrasse de même l'idéalisme. Seule, la forme est changée. Comment l'esprit serait-il susceptible de percevoir ce qui n'est pas spirituel, un arbre, une montagne, par exemple ? D'où en aurait-il la suggestion ? Ce don, reprend l'idéaliste, il l'a reçu de Dieu. Fort bien, mais la réponse augmente la difficulté. — Le matérialisme, l'empirisme, la vision en Dieu, le panthéisme et l'idéalisme laissaient en présence l'esprit et la nature, le moi et le non-moi ; ils finissaient comme Descartes avait commencé. — Kant aperçoit immédiatement le défaut de l'analyse de Locke : il a supposé que nos facultés recevaient telles quelles les impressions de l'univers ; mais nos facultés ne sont pas passives, elles sont actives ; d'où ces impressions, en s'introduisant en nous, sont modifiées à notre image. Elles ne sont plus le monde extérieur tel qu'il est, mais tel qu'il nous paraît être. Cette remarque indique l'abîme entre le phénomène et le noumène ; plus on y réfléchit, plus il se

creuse. Voyez plutôt: les choses en soi sont particulières, dans mon esprit, elles deviennent générales. Les choses en soi succèdent simplement l'une à l'autre; dans mon esprit, il s'établit, entre elles, la relation de cause à effet. Ne prolongeons pas: il est manifeste que nous modifions les choses et leurs rapports; bref, nous les classons dans nos catégories, et les catégories sont le travail de notre raison. Jusqu'ici, Kant est d'accord avec l'idéalisme. Il a, pourtant, admis l'objectif, mais à l'examen, il a constaté que ce que nous croyons affirmer comme tel, n'est qu'une illusion. Dès lors, nous n'arriverons à savoir ni si la divinité est, ni ce qu'elle est. Mais nous ne sommes pas seulement intelligence, nous sommes volonté; par elle, nous entrons dans l'activité et en marquons les traces dans l'ordre des choses. Par elle, peut-on rétablir l'harmonie de la nature et de l'esprit? Nous n'y réussissons pas davantage. Il n'y en a qu'un qui assure l'harmonie de la nature et de l'esprit, c'est Dieu. Après les ruines du Kant de la *Critique de la raison pure*, c'est le dernier postulat du Kant de la *Raison pratique*. Sa réalisation n'est pas ici-bas : au-delà, sera la victoire, la conciliation des antinomies morales, le Souverain Bien. Kant nous en donne l'espérance, nous invite à l'entretenir et à attendre le triomphe avec une pleine confiance. — Fichte reconnaît qu'il faut ramener la dualité, nature et esprit, à l'unité. Il n'hésite pas: l'unité c'est le moi. Tout le système de Fichte est là, c'est l'idéalisme subjectif. Nous revenons à Berkeley, avec cette différence : celui-ci dit que le monde extérieur n'est qu'un ensemble d'impressions; celui-là, qu'un ensemble d'idées. L'hypothèse sort du Kantisme quand le maître eût démontré l'impossibilité de connaître le monde objectif. La thèse de Fichte est magnifique d'audace, mais son moi n'en reste pas moins, selon le mot si simple et si profond de Mme de Staël, le grand célibataire. Comment produirait-il le non-moi? Voilà ce qui est décidément incompréhensible. Pas plus que l'idéaliste irlandais n'a pu retrouver le monde qui nous entoure, l'idéaliste allemand n'a su faire sortir, de la conscience, la réalité de la nature. La grandeur de Fichte est, surtout, dans la beauté de son caractère.

L'oscillation continuelle qui se prolonge de Descartes à Fichte trouvera-t-elle son équilibre ? C'est ce qui nous amène à Schleiermacher. Son système ne répète aucune des philosophies antérieures : en ce domaine, comme en théologie, il est original. Il se détache, même en des points importants, des Maîtres qu'il admire[1]. Sa spéculation se caractérise par les assertions suivantes : l'esprit n'est pas la totalité, la nature ne l'est pas non plus ; l'un ne peut sortir de l'autre, ni l'absorber, les deux subsistent comme le fait qu'il est impossible de contester. Il faut, dès lors, partir du dualisme. Il n'y a pas antinomie, ainsi que l'a soutenu Kant ; il y a une dualité dont les termes peuvent s'unir. Dans la science, l'esprit s'empare de la nature ; dans la volonté, l'esprit s'introduit dans la nature. Cette observation laisse entrevoir l'unité ; la nature devient esprit, l'esprit devient nature. L'unité s'accuse dans l'idée de Dieu qui est pensée et être. Pourquoi ne reconnaîtrions-nous pas qu'elle se réalise dans l'univers ? En tout cas, il est évident que la conscience de nous-même est l'esprit s'affirmant dans la nature et affirmant la nature. Ainsi, nous partons du dualisme pour les concilier dans l'être, comme ils se concilient en Dieu. Ce point de vue ne détruit pas la science, c'est plutôt la science qui débarrasse la route des obstacles dont on l'encombrait.

« Philosophie ist das höchste Denken mit dem höchsten Bewustsein » (*Dialektik* § 6). A la philosophie ainsi appréciée, Schleiermacher distribue le travail ; 1° Chaque science renferme une multitude de notions qui restent disséminées ; la Philosophie a pour tâche de les rapprocher et d'en faire un tout, sur lequel elle imprime le sceau de l'unité. 2° Les sciences

[1] Les deux philosophes qui ont agi le plus profondément sur lui sont Spinoza et Kant. Du premier, nous avons parlé à propos du fameux passage des *Reden* ; on lira, dans la suite de cette exposition de la Dialectique, ce qu'il en pense. L'influence de Kant a été étudiée, avec beaucoup de soin et de perspicacité, par Wilhelm Dilthey, dans sa remarquable étude : *Leben Schleiermachers* (Berlin, 1870, 1 vol. in-8°). Il est à regretter que ce premier volume n'ait pas eu de suite ; il va de 1768 à 1802. L'auteur de l'article Schleiermacher, dans l'*Encyclopédie Lichtenberger*, nous recommande comme source, *le second volume qui n'a jamais paru*.

sont séparées les unes des autres ; elles restent isolées ; la Philosophie les sort de cet isolement, les fait concourir à une science des sciences qui assigne, à chacune, son rôle. « Alle Wissenschaften bleiben unvollkommen wenn nicht über ihnen eine Centralwissenschaft schwebt und diese ist eben die Philosophie. » 3° La philosophie ne peut commencer cette œuvre que lorsque les sciences existent ; sinon, elle manquerait de matière et n'aboutirait qu'à une scholastique. En poursuivant cette tâche, elle dégage un monde du chaos des détails. Son activité est précieuse, bien qu'elle porte surtout sur l'organisation et sa forme, mais cela même dépend des principes qu'elle réussit à s'assimiler. 4° Elle est essentiellement la science de la raison, dans un sens qu'aucune autre discipline ne saurait réclamer au même titre. 5° On pourrait craindre, d'après ce qui vient d'être dit, que la philosophie ne fût que Logique ; un peu d'attention préserve de cette erreur. « Logik, formale Philosophie, ohne Metaphysik, transcendentale Philosophie, ist keine Wissenschaft ; und Metaphysik ohne Logik kann keine Gestalt gewinnen als eine willkürliche und fantastische. » (Dialektik § 16). Chaque science en enregistrant un certain nombre de faits, en les traduisant en idées, introduit l'être dans l'intelligence, car elle le contient dans ses formules. On n'en doutera pas si l'on considère les sciences naturelles. Elles font, sans y prétendre, de la Métaphysique en détail, puisqu'elles supposent et affirment l'unité de la pensée et de l'être. Qu'est la Métaphysique sinon l'étude de ce problème? Il est impossible, dès lors, que la Philosophie, en s'occupant des autres disciplines comme il vient d'être dit, ne fasse de la Métaphysique. Elle n'en reste pas à la Logique. Seulement, le problème de l'unité de la pensée et de l'être, elle l'aborde de front et cherche à en présenter une solution qui explique l'ensemble de l'existence. Son ambition est de porter la lumière dans les dernières profondeurs de la science. 6° En résumé, Logique et Métaphysique sont inséparables. C'est une faute de les isoler : la logique présente la liaison des choses, qui ne saurait se détacher de l'intelligence des choses. Il faut établir l'enchaînement comme il existe dans

la nature ; la métaphysique poursuit l'être des choses qui ne reste point à l'écart de l'ensemble des choses. La philosophie respectera ce lien intime des deux disciplines, qu'on a, par erreur, voulu briser, en enfermant chacune dans un camp.

Schleiermacher ne s'est pas borné à soutenir cette thèse, il l'a développée dans sa Dialectique. On l'a attaquée ; on n'en diminuera pas l'importance [1].

De l'idée de la philosophie en général, passons à celle de la Dialectique en particulier.

II. *Dialectique.* Il faut remonter jusqu'aux plus beaux jours de la Grèce, jusqu'au divin Platon, pour trouver le maître de la Dialectique. L'art se perdit dans la décadence de la philosophie de l'antiquité et dans celle du moyen âge, où l'ignorance des peuples et, plus tard, l'autorité de l'Eglise le rendait impossible. Dans notre philosophie française, l'esprit s'est plutôt, conformément au génie de la nation, moins étendu que clair, moins souple que précis, pris d'affection pour la Logique. Poser quelques axiomes, en déduire les conséquences et aboutir à une conclusion évidente, parce qu'elle le semble, est l'exercice qu'il devait préférer. Dans tous les domaines, il a montré que c'était son instinct ; peut-être a-t-il payé cher ses victoires. La Dialectique renverse les barrières et s'ébat dans le champ de la pensée, aussi vaste que le monde : elle n'admet pas que, d'entrée, on emprisonne l'esprit dans de certaines limites ; gardant sa liberté, elle cherche, elle aperçoit, elle annonce ses découvertes et ne veut, à aucun prix, pour simplifier la démonstration, exclure les éléments embarrassants d'un problème.

[1] « Die Philosophie hat grosse Thaten vollbracht ; diese aber ist unter allen die grösste. » Georg Weissenborn. *Op. cit.* vol. I, p. 9. — Pour connaître Schleiermacher comme philosophe, il faut étudier, outre la *Dialektik, Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre ; Monologen ; Vertraute Briefe über Schlegels Lucinde ; Philosophische und vermischte Schriften ; Reden und Abhandlungen, der königl. Akademie der Wissenschaften vorgetragen ; Geschichte der Philosophie ; Entwurf eines Systems der Sittenlehre ; Vorlesungen über Aesthetik ; Die Lehre vom Staat ; Erziehungslehre.* Ces travaux forment les volumes 1, 2, 3 4, 5, 6, 7, 8, 9 des *Sämmtliche Werke : III. Abtheilung. Zur Philosophie.*

Schleiermacher reprend cette science et cet art, car elle est l'une et l'autre. La tentative et digne d'attention.

Qu'est-ce que la Dialectique? C'est l'art ou la science de conduire le dialogue entre les alternatives de la pensée. Qu'il y ait en scène des personnages d'opinions différentes ou un seul, cela ne modifie point les conditions de l'œuvre, car il faut toujours plusieurs points de vue qui, au début, ne soient pas d'accord. Le but est de chercher à établir, entre eux, l'harmonie. Eclairons cette définition par quelques remarques: 1° La pensée n'est pas toujours de même nature, on peut distinguer : α) la pensée pure qui n'a d'autre ambition que la vérité ; sa fin est en elle-même ; elle ne poursuit que cette conquête, c'est-à-dire que l'exercice consiste à s'enrichir elle-même ; β) la pensée pratique qui se propose un but à atteindre ; elle se met en mouvement pour une affaire. Arrivée à ses fins, elle s'arrête; γ) la pensée artistique qui a aussi son terme en soi, parce qu'elle ne développe que son rêve, de la forme enfantine ou élémentaire jusqu'à l'œuvre qui présente le beau de la manière la plus parfaite. La Dialectique ne peut vraiment se mouvoir que dans la première de ces formes : partie de la Philosophie, elle est une discipline de la raison, consacrée à l'étude de la pensée et de l'être. 2° Une supposition est nécessaire pour que la forme que nous étudions puisse se produire : il n'y a pas dialogue, entre deux ou plusieurs, ou monologue, entre les idées d'une même personne, si l'on est entièrement d'accord. En ce cas, le discours suivra sa marche, sans que rien puisse la contrarier. Donc, il faut pour que le dialogue commence, continue et arrive à son terme, un obstacle, en d'autres termes, une divergence entre les idées. Alors l'entretien est une joûte où chacun met sa dextérité à porter et à parer les assauts, jusqu'à ce que les lutteurs cessent le combat. Cette exigence qui est le *sine qua non* du dialogue, l'est aussi de la Dialectique ; elle n'a aucune raison d'être, s'il n'y a pas, dans nos intelligences, des pensées différentes qu'on peut discuter et concilier. 3° Nous laissons échapper le mot, car si l'on nie la possibilité d'une conciliation, toute discussion est superflue. Une classe de philosophes nie cette possibilité, ce

sont les Sceptiques. « L'homme est la mesure de toutes choses ; » partant, chacun de ses propres opinions. Elles dépendent fatalement de sa nature; sans doute, elles peuvent changer, mais c'est que la nature a changé. On ne saurait penser autrement qu'on ne pense : toute argumentation est inutile. On pourrait inférer, peut-être, que le Dogmatisme s'oppose de même à la Dialectique. Ce serait une illusion, car si le Dogmatisme affirme des thèses très catégoriques, il emploie la démonstration pour les prouver et, par conséquent, il consent à discuter. Le sceptique y renonce. Mais, par ce parti pris, il se réfute lui-même, car il ne sortira pas d'un dilemme : ou il établit son droit de douter, et, en cela se contredit, puisqu'il essaie d'une démonstration, ou il doute qu'il doute, et ces mots s'envolent en même temps qu'ils se prononcent. Ajoutez qu'il s'autorise d'une complète diversité des individus pour établir que ce qui persuade l'un, ne persuadera pas l'autre; or, cette diversité n'existe pas; l'humanité, malgré ses variétés, n'en reste pas moins une espèce. 4° Allons plus au fond: pour la Dialectique, comme pour l'une ou l'autre de ses formes, il est indispensable de ne pas isoler la pensée de l'être. Si cela était, il n'y aurait plus de rapport ; par conséquent plus lieu à en chercher la nature. La discussion tombe. Nous ne voulons point revenir à ce que nous avons dit en indiquant les conditions de la Philosophie en général ; mais il est nécessaire de répéter qu'il faut admettre la relation de la pensée à l'être et que le problème est précisément de déterminer cette relation. On a deux termes ; on discutera, l'un attribuera plus à l'objet, l'autre plus au sujet ; l'un admettra telle ou telle qualité de l'objet, l'autre la contestera; bref, nous avons le sol sur lequel la Dialectique peut se mouvoir. 5° Il faut plus encore : il faut une méthode sur laquelle on se soit entendu. On doit être d'accord sur le point de départ; on doit l'être sur le point d'arrivée, auquel on aboutira par des raisonnements plus ou moins longs. En de certains cas, on divisera; en d'autres, on réunira. Cela dépendra de la question traitée. En concédant la diversité, on doit maintenir : α) une conception générale commune qui domine le sujet traité, car si l'on négligeait cette exigence, on varierait selon chaque

cas et l'on n'arriverait à aucun résultat; β) une reconnaissance des règles qui président à la liaison des idées et en légitiment la transition. Ce sont les *conditiones sine quibus*.

Nous avons, dans cette Introduction, expliqué ce qu'est la Philosophie et la Dialectique. Ce travail fait, exposons cette dernière Discipline. La question qui se pose au seuil du sujet, est celle-ci: quel plan allons-nous suivre?

D. Tissot.

(*A suivre.*)

CHARLES SECRÉTAN ET LA PHILOSOPHIE KANTIENNE [1]

PAR

JOSEPH DUPROIX

III

En démontrant la nécessité de recourir à l'expérience au seuil même de la spéculation pratique, en fondant cette nécessité sur la critique de l'intellectualisme, Charles Secrétan instaure une philosophie dont la méthode semble tout justement l'inverse de celle qu'il crut devoir employer au début de sa carrière; loin de déduire l'art de la vie « du principe de sa métaphysique, » il entrevoit la nécessité de demander à l'observation du donné un objet pour la loi morale, en même temps que la légitimation de la liberté nécessitée par l'impératif; loin de faire sortir les volontés individuelles de la substance divine, il commence par l'analyse de notre être psychique et découvre dans la volonté sa substance propre, jugeant avec raison, que la notion de la personnalité qui en découle constitue une présomption très forte en faveur de la réalité de l'obligation, car il semble à priori qu'il doit exister une relation très étroite entre les notions d'obligation ou de liberté, d'une part, et celle qu'on doit se faire d'autre part, d'un individu dont l'essence est vo-

[1] Voir le numéro de janvier 1900. Je prie le lecteur de remarquer que, dans la première partie de mon étude, j'ai, par suite d'un *lapsus calami* initial, désigné sous le titre de *Fondement de la morale*, l'ouvrage que Secrétan a en réalité intitulé le *Principe de la morale*. J'ai réparé cette erreur dans le présent article.

J. D.

lonté, c'est-à-dire, *tendance à l'action*. N'a-t-il pas essayé, d'ailleurs, dans les *Inférences métaphysiques* du *Principe de la morale*, de s'élever de la conception d'une création où les êtres sont des volontés qui se différencient depuis la force brute jusqu'à la volonté intelligente et douée de raison, à la puissance créatrice, qu'il conçoit à l'image des créatures? Il convient donc d'envisager sa méthode philosophique sous le mode inductif, et de ne voir dans la doctrine de « la consubstantialité du créateur et de la créature » comme dans celle de « l'unité substantielle des êtres » que des inférences métaphysiques dont l'originalité consiste en ceci, qu'elles ont leur point de départ dans l'expérience que le penseur a organisée en vue de découvrir une matière au principe de l'obligation, — que Kant lui semblait avoir laissé dans l'abstraction, le condamnant, à cause même du mépris qu'il manifestait pour l'incompréhensible réalité, à une inévitable stérilité.

En exposant les idées que je considère comme l'origine de son système ésotérique, j'ai déjà justifié dans une certaine mesure ce point de vue. L'étude des notions que l'observation des faits humains a fournies à Secrétan comme matière de la loi formelle du devoir, la mise en évidence de l'effort qu'il a tenté en vue de démontrer dans le réel la possibilité de la liberté, en confirmeront l'exactitude, en même temps qu'elles feront saillir la physionomie propre de son éthique, qui, au contraire de la morale kantienne, toute abstraite et individuelle, est au premier chef, réelle et sociale. Ce sera en même temps l'occasion de montrer en quel sens Secrétan a entendu « l'unité substantielle des êtres créés » qu'il n'admet pas à priori comme un dogme métaphysique, mais que lui a révélée l'étude même des conditions réelles de la vie physique et psychique de l'individu.

* * *

A ne consulter que la seule raison, on arrive à ce principe exclusivement formel : « Nous sommes obligés de réaliser notre être ; la liberté est indispensable à cette réalisation. » L'observation des faits peut seule nous apprendre quelle est notre

nature, et si elle est capable de liberté ; l'obligation morale entraîne donc avec elle, comme nous l'avons déjà dit, celle de consulter l'expérience, pour trouver une matière à la forme du devoir, pour communiquer au principe de la morale la vertu agissante qui fait défaut à sa formule abstraite. Mais le résultat de cette démarche n'est pas dès l'abord incertain. Secrétan est assuré d'avance qu'elle ne sera pas vaine, car il est impossible à priori que le *donné* nous révèle une *nature* incapable de s'adapter à la loi morale. La certitude qu'entraîne avec elle la conscience de l'obligation garantit les suites de l'expérience dont elle se trouve être en quelque sorte le principe directeur.

La volonté qui constitue l'essence de notre être psychique est unie à un organisme qui fait lui-même partie d'un ensemble d'organismes dont la similitude qu'ils présentent avec le nôtre permet d'inférer qu'ils sont eux-mêmes des véhicules de volontés semblables à la nôtre. Aucun d'eux ne possède une existence indépendante; ils ne se sont pas donné la vie, ils l'ont reçue de leurs ascendants : leur génération semble même soumise à une force brutale qui produirait, sous forme d'organismes individuels, les organes d'un être plus vaste dont elle serait l'âme, car la puissance invisible qui engendre les individus ne saurait appartenir au père ou à la mère puisque, continuant à vivre indépendamment, ils ne prolongent pas leur existence propre dans celle de leurs descendants. « Cette force bornée, imparfaite, qui s'individualise ou qui fait naître les individus, est ce qu'on désigne précisément sous le nom de nature[1]. » Elle échappe complètement, semble-t-il, à notre volonté, comme le prouve ce fait étrange, que les individus sont soumis à des infirmités générales à leur espèce, et que ces infirmités varient avec les époques, se transformant suivant des lois uniformes. Notre vie prend racine dans la vie collective dont nous sommes des manifestations particulières. « La faculté génératrice commune à tous les individus de la collectivité dont nous faisons partie en manifeste l'unité comme elle en cir-

[1] *Philosophie de la Liberté*, 1re Ed. t. II, p. 216.

conscrit l'idée. Par les lois de la reproduction, la réalité des êtres génériques, l'unité substantielle des espèces devient une vérité d'expérience, et c'est en se fondant sur cette certitude expérimentale de l'unité des espèces, que la pensée est conduite à attribuer au genre, à la classe, au règne, enfin à toute la nature vivante, une unité analogue quoique moins déterminée[1]. »

L'examen de notre vie psychique semble fournir un résultat semblable. Elle est unie à celle de nos semblables par les liens d'une indissoluble solidarité. A ce point de vue encore, nous sommes loin de pouvoir nous considérer comme un tout distinct. La croyance à l'indépendance des membres de l'humanité dans le monde intellectuel ne saurait être que l'indice d'une naïveté béate. L'étude des origines du langage, l'organe par excellence de la vie de l'esprit, le prouve surabondamment. Il ne saurait avoir été inventé par des êtres ignorant tout moyen de se communiquer leurs états intérieurs; la communication par signes rationnels est une tendance innée au genre humain. « Il faut se représenter nos premiers parents en possession du langage. Mais ils ne le possédaient pas assurément comme un don fortuit, étranger à leur nature et postérieur à leur création ; ils le possédaient par le fait de leur création, comme leur essence et leur nature[2]. » S'il en est ainsi, le langage étant une condition essentielle du développement de la raison discursive, il faut admettre que la volonté individuelle consciente de soi ne peut, sans le secours de l'espèce auquel elle l'emprunte, s'élever dans la région supérieure de l'esprit, puisque l'instrument par excellence de la pensée est un attribut de l'espèce.

Un examen approfondi du mystère de la formation de notre être spirituel ne saurait qu'affermir cette présomption. Il est, dans le temps, la résultante de la série indéfinie de nos ascendants. Dans l'espace il paraît à peine se dégager de l'influence ambiante des idées ou des préjugés de notre génération.

Nous sommes solidaires de ceux qui nous ont précédés dans

[1] Ibidem, p. 216-217.

[2] Ibidem. t. II, p. 217.

le temps. Notre caractère ne résulte qu'en une bien faible mesure de nos efforts personnels. Quel que soit à ce sujet le préjugé du sens commun, il faut accorder que nous semblons à peine émerger de la lignée humaine. Notre tempérament semble une prolongation de celui de nos ascendants. Tel est irascible et ne parvient pas, quoi qu'il en ait, à maîtriser sa nature; certainement cette tendance existait chez quelque individualité de son ascendance dont les tares pèsent de tout leur poids sur la sienne. Il les a reçues comme un héritage qu'il lui était impossible de refuser, parce qu'il lui fut en quelque sorte imposé avec la vie. Les qualités qui lui facilitent l'existence sont, au même titre que les défauts qui la lui compliquent, le résultat des efforts accumulés de ses ancêtres connus et inconnus. Nous sommes nés avec des dispositions très marquées pour tels vices ou pour telles vertus, pour telle carrière ou pour telle profession, avec des germes de génie ou de bêtise, patrimoine obligatoire que nos efforts ne semblent pas accroître ou modifier de façon très sensible. Il ne servirait à rien d'alléguer que souvent un fils diffère totalement de son père; l'hérédité morale, comme l'hérédité physique semble parfois sauter une génération, quelquefois plusieurs; son influence subsiste toujours. La psychologie expérimentale, dont le domaine s'accroît de jour en jour, a fait ressortir de façon éclatante l'action de la solidarité dans le temps, dont Secrétan signala l'importance au début de ses méditations philosophiques en des termes qui pouvaient alors passer aux yeux du vulgaire pour rêveries de métaphysicien ou de poète, mais qui ont reçu aujourd'hui la confirmation des faits.

Solidaires de nos ancêtres dans le temps, nous le sommes aussi dans l'espace des membres de notre génération, et de façon plus frappante encore. Ne sommes-nous pas façonnés par notre milieu ? Le cercle de nos connaissances, la cité où nous vivons, le pays qui nous est une patrie ne nous marquent-ils pas d'une empreinte ineffaçable? au point qu'il nous devient bien difficile de nous affranchir des façons de penser de notre race ou du parti dans lequel nous nous trouvons enrôlés. Est-il téméraire d'avancer que dans la plupart des cas, les pensées d'un homme

sont les préjugés de sa race, de sa génération, de sa cité, de la société dans laquelle il vit, de sa famille ? Oserait-on opposer à cette constatation le nombre infime de ceux qui, à force d'efforts ou de virtuosité, arrivent à dépasser le commun niveau ? Dans quelle mesure même ceux-ci y arrivent-ils ? S'ils sont perspicaces, ils pourraient dire que la somme des éléments étrangers dont est fait leur être subconscient, l'emporte sur celle de leurs acquisitions personnelles.

A quelque point de vue qu'on l'envisage, l'être humain paraît donc impuissant à briser les liens qui l'enchaînent à la collectivité. Cette pensée s'était imposée de bonne heure à l'esprit de Charles Secrétan qui se plaisait à l'exposer souvent en un langage vigoureux, au travers duquel on ressent en quelque sorte le frisson d'un homme que la découverte de la solidarité a rempli tout à la fois d'admiration et d'effroi. Elle est effrayante à la vérité, car il semble qu'elle entraîne avec elle le naufrage de notre personnalité ; mais elle ne peut manquer d'autre part d'exciter l'admiration, si on la considère sous son jour lumineux, si, avec le philosophe, on en sait observer les bienfaisants résultats.

Si la collectivité semble d'abord absorber l'individu au point que celui-ci paraît s'anéantir en son sein ; si elle semble l'enserrer jusqu'à étouffer sa personnalité, dans le cercle infranchissable de la solidarité physique et psychique, on remarquera d'autre part qu'à l'attraction exercée sur lui par l'humanité correspond dans l'homme une impulsion naturelle qui le pousse vers elle et se traduit au dehors par la manifestation de sentiments caractéristiques, dont la nature semble indiquer que l'individu éprouve pour l'espèce un penchant spontané. Ce phénomène moral domine tous les autres par sa généralité; il est connu sous le nom de *sympathie*. Secrétan y voit l'adhésion de l'être isolé à l'empire de la collectivité, car, les nécessités extérieures ne sauraient à elles seules expliquer l'instinct de sociabilité qu'Aristote signalait déjà lorsqu'il définissait l'homme un ζῶον πολιτικόν. Il a sa racine au plus profond de l'âme humaine, dans une attirance spontanée de l'homme vers

l'homme, dans le besoin intime qu'il éprouve de communier avec ses semblables dans une même idée, dans un même sentiment, dans une même aspiration. Seul il permet de comprendre que des êtres puissent en quelque sorte savourer la joie de leurs proches, s'abîmer dans leurs douleurs ou penser leurs pensées, s'absorber en autrui dans la communion suprême qu'est l'amour. Les faits abondent qui signalent l'œuvre de la sympathie du haut en bas de l'échelle des êtres; ils s'étagent graduellement depuis le dévoûment que semblent manifester les animaux à l'égard de leur progéniture, depuis le phénomène si curieux de la meute hurlante sur la trace du cerf qu'elle va forcer, jusqu'au sacrifice conscient que des hommes font journellement de leur existence au salut d'autres hommes, jusqu'aux passions subites qui s'emparent violemment des foules subjuguées par l'idée généreuse qu'un orateur puissant a jetée au milieu d'elles et qui devient comme le centre de polarisation de toutes les énergies individuelles qui les composent. L'histoire des grands mouvements de pensée dont les uns aboutissent aux croisades, les autres à l'enthousiasme suscité par Jeanne d'Arc ou la Révolution française, les réveils religieux, les ères de persécution, témoignent assez de la puissance qu'exerce la sympathie au sein des masses. Sous son influence, il semblerait que la solidarité, au lieu de se manifester exclusivement sous une forme restrictive de l'individualité, soit acceptée par celle-ci et voulue d'elle. On la dirait enfantée par le besoin de sympathie qui, caractéristique de tout être humain, engendre dans quelques âmes d'élite l'amour désintéressé avec l'oubli complet de leur existence propre dans celle des âmes sœurs. La vie humaine sort de l'effroyable nuit où paraissait la précipiter l'hérédité fatale. Elle se colore sous les feux d'une aube avec laquelle apparaît l'espoir d'une vie morale ; l'univers entier se trouve illuminé de ces lueurs nouvelles, car désormais toutes ses parties, les infimes avec les grandioses, semblent sympathiser dans un même effort et travailler à l'enfantement d'une libre humanité. Sous la bienfaisante excitation de la sympathie, nous voyons les choses de ce monde influer les unes sur les autres, soutenir les unes avec les autres des rapports de causa-

lité. « Nous ne connaissons que la plus faible partie de ces rapports ; mais ils s'étendent à tout, la raison nous oblige à l'affirmer. Les mers, les montagnes, la distance du pôle font les climats et les mœurs des hommes ; les hommes à leur tour diguent les mers, percent les montagnes et changent les climats. Ils détruisent les races des animaux et des végétaux pour leur en substituer d'autres. En un mot, l'homme agit sur la nature, comme la nature agit sur l'homme. L'influence de la nature sur l'humanité n'est pas bornée à notre globe ; elle n'a pas de limites matérielles. Notre vie de chaque instant, toute l'histoire de notre race sont réglées par le mouvement de la terre, qui obéit à l'attraction du soleil, déterminé lui-même dans sa marche et dans tout son être par des astres ignorés, compagnons de son existence. Les rayons de l'étoile la plus lointaine, éteinte peut-être depuis des milliers d'années, éclairent le chemin du voyageur et portent dans son âme de douces ou de graves pensées[1]. »

Solidarité et sympathie sont donc les deux grands faits que révèle l'observation de la Nature dont fait partie le sujet moral. Ils s'imposent avec une telle évidence comme caractéristiques de notre existence, que Secrétan leur demande la matière dont il veut féconder la forme rationnelle du devoir. La raison formule à priori le commandement : *Tu dois te réaliser.* L'expérience ajoute : *Comme membre du tout dont tu es solidaire et conformément à l'universelle sympathie* qui est la loi du monde spirituel au même titre que la gravitation est celle de l'univers. En dernière analyse, le principe de la morale sera celui-ci : « *Tout homme doit vouloir la réalisation de son être en vue du tout dont il fait partie.* » Tel est le terme auquel aboutit la méthode mixte dont j'ai déterminé l'esprit dans la première partie de cette étude.

* * *

C'est aussi le point où l'on attend le philosophe de la liberté pour ruiner son système en objectant que les Stoïciens et Spinoza lui-même n'auraient rien objecté à cette formule. La

[1] Ibidem t. II, p. 4

vertu suprême ne consiste-t-elle pas justement aux yeux du stoïcien à se vouloir tel que la nature nous a fait, c'est à dire à ne se point vouloir du tout, à s'harmoniser avec les choses comme l'olive mûre se détache du rameau qui la porte et s'égare sans résistance parmi les mottes du sillon qui la reçoit? Spinoza ne voyait-il pas la béatitude suprême dans une adaptation résignée de l'homme à l'ordre établi de toute éternité? Secrétan, dira-t-on, prétend-il présenter cette solution comme une adaptation parfaite de l'impératif à priori avec la matière expérimentale? Mais il saute aux yeux que la liberté postulée par l'obligation ne se concilie ici qu'à la condition de disparaître et que l'expérience fait éclater les cadres où l'on prétendait la faire entrer sans effort. La morale proposée se ramène à ce principe: « Vouloir sa nature. » Or cela ne s'entend point, car il résulte de ce qui précède qu'on nous invite tout simplement à prendre conscience de notre nature pour nous laisser diriger sciemment par les lois qui la constituent et régissent les êtres créés malgré eux. Il faudra dire avec Socrate Κακός οὐδείς ἑκών; la morale grecque de la *nature* est restaurée. Prononcer ici le mot d'*obligation* ne saurait être que le fait d'un naïf. L'expérience loin de découvrir à Secrétan un objet à la loi morale semble au contraire la ruiner; il n'y a plus, à moins que l'on n'ait recours à l'interprétation symbolique des mots, d'éthique au sens chrétien et kantien. Le débat demeure ouvert entre Kant et les partisans des morales naturelles ou matérielles; la formule de Secrétan paraît relever de ces derniéres.

Il faut même aller plus loin. Il n'y a plus de sujet moral, parce que l'individualité disparaît dans l'espèce, l'espèce dans l'univers. La sympathie n'est en somme que la solidarité substantielle vue de l'extérieur. Si la girouette savait qu'elle tourne elle croirait qu'elle tourne en vertu d'une tendance qui lui appartient en propre. Nous croyons vouloir l'humanité parce que nous avons conscience du mouvement qui nous entraîne avec elle. Les choses resteraient en l'état malgré la disparition de la conscience qui cause notre illusion. A priori Secrétan affirme notre individualité en affirmant l'obligation et la liberté qui en est la condition. Mais la prétendue expérience sur laquelle il

se fonde l'amène à constater que notre nature physique et morale dépend de la *nature* sous sa double forme de loi génératrice de la vie et de loi du développement psychique. L'espèce seule est réelle. Cela même est douteux car elle paraît s'abîmer à son tour dans l'universelle substance qui serait la volonté créatrice.

Ces objections sont fortes. L'auteur du « *Principe de la morale* » si avisé d'ordinaire, dont le regard avait secruté tous les problèmes et s'était arrêté devant tous les systèmes, aurait-il négligé cette difficulté? L'étude qu'il publia en 1841 dans le *Semeur* à propos d'un livre de Pierre Leroux sur l'*humanité, son principe, son avenir*, ou celle qu'inséra en 1850 la *Revue de théologie* de Strasbourg sur l'*humanité et l'individu* démontrent à elles seules le contraire. Semblant prévoir la critique, il examinait avec soin les rapports que l'espèce soutient dans la réalité avec l'individu, en soumettait les notions à une analyse serrée où les thèses du réalisme et du nominalisme étaient soigneusement passées en revue. C'est sur ce point qu'il convient maintenant de porter notre attention afin d'apprendre si réellement la tentative de Ch. Secrétan fut vaine, s'il n'a pas réussi à constituer en face de la morale kantienne une éthique dont le principe reposerait sur la synthèse des méthodes des moralistes rationalistes et matérialistes.

IV

« La question des rapports entre l'espèce et l'individu, entre le général et le particulier domine toutes les autres. Il n'en est aucune que l'on ne puisse en quelque manière ramener à celle-là, aucune du moins, dont il soit raisonnable d'espérer une solution complète avant que ce problème fondamental ait été résolu [1]. »

La solution offerte par le nominalisme faciliterait singulière-

[1] *Revue de théologie* de Strasbourg 1850. — *Recherches de la méthode* p. 263-264. — Secrétan a souvent traité la question. Déjà elle remplissait le tome second de *La philosophie et la liberté*. Elle occupe une place importante dans les *Recherches de la méthode*. Dans le *Principe de la morale*, toute la discussion sur les rapports de la forme et de la matière du devoir porte sur ce point. Il a résumé sa pensée dans un article de la *Revue de théologie* de Strasbourg publié dans la suite

ment l'accord de la forme et de l'objet de la morale. Si le vocable *espèce* ne correspond à rien de réel, s'il n'est qu'un simple *flatus vocis* destiné à simplifier les opérations de la pensée, il ne faut voir dans le mot *solidarité* qu'un signe destiné à exprimer les rapports que soutiennent extérieurement entre eux les unités d'une collection. Dans cette hypothèse, ces rapports loin d'être imposés du dehors aux unités composantes en vertu de la loi de l'espèce, peuvent très facilement se concevoir comme le résultat des activités individuelles librement déployées dans une direction commune. Les données de l'expérience que nous avons envisagées tout à l'heure changent de sens. L'individu cesse d'être un produit de l'espèce; celle-ci devient au contraire comme le produit des efforts additionnés des individus; l'existence que ceux-ci lui confèrent ne lui appartient pas en propre. Par suite, l'obligation, pour l'individu, de se développer comme membre d'une collection n'a rien qui puisse heurter le sens commun.

Cependant Secrétan n'a pas formulé le devoir sous cette forme, mais sous celle-ci : « Je dois me réaliser comme membre d'un *tout ;* » il n'est pas ici question de collection. D'autre part, au regard de l'interprétation qu'il a donnée de l'expérience, l'individualisme auquel aboutit le nominalisme paraît insuffisant. Enfin, il heurte cette conception du philosophe dogmatique aux yeux duquel la pensée peut pénétrer le réel. Même en accordant que la notion d'espèce correspond à cette tendance essentielle à l'esprit humain qui consiste à s'élever du particulier au général, et qui se confond précisément avec la pensée, on ne saurait voir dans la généralisation un procédé de classification équivalent à une simple méthode mnémotechnique. S'il n'y avait pas dans le réel des espèces réelles, la vérité nous échapperait puisqu'il n'y aurait plus accord entre la pensée et son objet : « Nous sommes contraints d'admettre ou tout au moins intéressés à présumer que les classifications ont leur raison d'être dans la nature elle-même[1]. »

comme appendice aux *Recherches de la méthode*. Nous renverrons pour les citations à ce dernier volume.

[1] *Recherches de la méthode* : De l'humanité et de l'individu.

Il reste à savoir comment il faut entendre la réalité de l'espèce. Résulterait-elle de certaines ressemblances ou affinités entre les êtres? A-t-elle une signification plus intime? « l'unité de l'espèce se confond-elle avec l'unité de l'être? Nous ne savons pas comment il serait possible de répondre à cette question à priori d'une manière universelle. Les éléments de la solution varient dans les différents règnes de la nature [1]. » De là, la nécessité de rechercher dans quels rapports se trouvent l'individu et l'espèce, aux différents stades de l'existence, afin de savoir quel degré de substantialité doit être accordé à la seconde dans chaque ordre de la nature. Ne varierait-il pas dans chacun d'eux? A mesure que l'on s'élève dans l'échelle des êtres le *vinculum substantiale* change peut-être lui-même de nature, de façon à permettre au libre arbitre de pénétrer les rapports que les individus soutiennent avec la nature.

Les *corps inorganiques* occupent le degré le plus bas de l'échelle des êtres. Simples agrégats de molécules inertes réunies par la force de cohésion qu'Aristote appelle ἕξις, ces corps sont indifférents à la forme qu'ils revêtent. Ils peuvent être sectionnés impunément sans que leur nature intime s'en trouve modifiée. Les fractions obtenues par le sectionnement reproduisent indéfiniment la nature de l'agrégat primitif, leur qualité n'étant changée à aucun degré par les variations quantitatives qu'on leur fait subir. On les désigne dans le langage courant par le mot *chose*.

A ce stade de l'être, l'individu n'existe pas, car la matière homogène dont est composée la *chose* étant divisible à l'infini, on ne saurait atteindre jamais l'unité irréductible pour laquelle ce fractionnement équivaudrait à un anéantissement. Il est vrai que les cristaux semblent constituer une sorte d'organisme indivis. Cependant le cristal lui-même est indifférent à la matière; seule la loi de cohésion qui coordonne les molécules composantes suivant un dessin particulier lui importe.

Si dans le monde inorganique l'individu n'est pas, il semble

[1] Ibidem, p. 265.

d'abord que l'espèce n'y doive pas davantage avoir de réalité. Toutefois ce terme a sa place en chimie. Peut-être y prendrait-il sa signification vraie si l'on était sûr que l'analyse chimique atteint les éléments ultimes qui composent les corps inorganiques, que les *simples* ne sont pas eux-mêmes des composés dont les caractères distinctifs seraient d'ordre quantitatif. Mais rien n'est moins certain ; les espèces chimiques ne sauraient être tenues pour les véritables espèces matérielles. Que seraient d'ailleurs dans cette hypothèse les *oxydes*, les *bases* et les *sels* qui semblent être les résultats de la synthèse de plusieurs espèces chimiques ? Ce sont là autant de difficultés qui empêchent de conclure sur la valeur de ces espèces.

Les véritables espèces matérielles ne sauraient être que les lois mécaniques qui régissent le monde inorganique. Seules elles revêtent un caractère permanent, et sont, au sein de l'infinie variété et fluidité des phénomènes, des réalités bien définies. Ce sont elles qui ordonnent la matière homogène dont les phénomènes auxquels on serait tenté de donner le nom d'*individus* ne sont que des modifications quantitatives. On est de la sorte en droit de conclure que, dans l'ordre de la *chose*, l'espèce, entendue au sens où nous venons de l'entendre, est tout, et que l'individu n'est rien. La question de leurs rapports ne saurait donc se poser. Au sein de la matière, l'homogénéité est complète, la vie est absente, avec elle la spontanéité et la liberté : « les individus sont des phénomènes, les espèces sont des lois[1]. »

Avec la vie seulement apparaît l'individu, parce que la vie organise la matière de telle sorte que les éléments organisés ne sauraient être sectionnés sans que la vie disparaisse des agrégats organisés. Dans ce domaine, la matière est toujours la même, mais la forme n'est plus indifférente ; elle est stable ; chaque élément matériel qui compose l'être occupe sa place déterminée et concourt à l'harmonie du tout, comme les moyens concourent à la réalisation d'une fin. Chaque molécule

[1] Ibidem.

s'agrège à la voisine en vue d'un organe qui lui-même s'agrège à d'autres organes en vue de l'organisme. Une finalité interne réunit tous les éléments composants dans l'harmonie d'un tout qu'on ne peut diviser sans l'anéantir, parce que chaque partie existe en vue du tout, et que, celui-ci disparu, les parties n'ont plus leur raison d'être. De là, d'ailleurs, le nom d'*individu* employé spécialement pour désigner les êtres qui composent cette seconde classe. Or, l'individualité de l'être organisé ne réside pas dans la matière qui le compose. Celle-ci n'est autre chose que l'homogène du monde inorganique au sein duquel il n'existe pas d'individus ; « ce n'est pas dans la matière organique continuellement renouvelée que nous allons chercher le véritable animal ou la véritable plante ; ce qui est réel dans l'être organique, sa vraie substance, c'est ce qui subsiste en lui, ce qui persiste ; et qu'est-ce qui persiste en lui sinon la loi de ses transformations, le principe invisible de sa forme et de la vie[1] ? » Ce principe, cette loi constituent l'individualité. Celle-ci a donc la même réalité que la loi des espèces chimiques ; elle est elle-même une loi qui soutient avec les agrégats qu'elle organise, un rapport analogue à celui que les lois mécaniques et la matière soutiennent entre elles dans le monde inorganique. L'unité de l'être indivis est réelle, objective comme celle des lois spécifiques qui régissent le domaine de « la chose, » car l'accroissement d'un être organisé n'est pas limité seulement par la quantité de matière assimilable, mais par la nature de la force assimilatrice. Par suite, le principe immatériel de la vie individuelle joue dans cet ordre le rôle essentiel ; la matière n'est plus que l'accident. « Dans l'individu, la matière devient l'attribut de la force ; l'être réel, substantiel, c'est la force individuelle[2]. »

Indépendant vis-à-vis de la matière, l'individu l'est-il absolument ? L'est-il relativement à son espèce ? La substance étant ce qui existe par soi-même et n'a besoin d'aucune autre chose pour exister, peut-on admettre des substances individuelles ? A vrai dire l'individu paraît exister par lui-même, il est distinct

[1] *La philosophie de la liberté*, t. II, p. 214-215.

[2] *L'humanité et l'individu.*

des êtres qui l'entourent; il semble bien que nous soyons en face de la pluralité qualitative que nous avons cherchée en vain dans le monde inorganique. Mais peut-on dire qu'il n'a besoin d'aucune autre chose pour exister, qu'il est substance absolument, même par rapport à son espèce ? Sa théorie de la solidarité permet d'affirmer à l'avance que Secrétan ne le pense pas. L'espèce organique ne saurait être envisagée comme une simple collection de forces distinctes, car ses membres ne possèdent pas les moyens d'entretenir leur existence ; leur durée est limitée, tandis que la sienne est infinie. « Ce qui existe, ce qui est manifesté, ce sont donc les individus, mais ce qui subsiste, c'est l'espèce se réalisant dans les individus. Dans la sphère organique où l'individualité prend naissance, elle est la forme de l'existence, elle constitue le mode suivant lequel se manifeste la substance, la réalité permanente et véritable qui est l'espèce[1]. » Il suffit, pour justifier cette assertion, de faire remarquer que l'individu n'est pas un être complet; l'être complet, c'est le couple qui représente l'espèce en raccourci. La loi de la reproduction, qui n'est autre que la loi de l'espèce organique, domine les organismes. Cette constatation permet de conclure que, dans le monde organique, si l'individu semble constituer un tout indépendant lorsqu'on le considère dans ses rapports avec la matière dont il est le principe organisateur, il est cependant dépendant de l'espèce. Celle-ci « constitue la réalité supérieure et substantielle, l'individu ne saurait être compris qu'en elle et par elle; il est la forme essentielle de la vie de l'espèce, à laquelle il emprunte la sienne pour la lui rendre, sans la posséder jamais comme son bien propre. Le nominalisme qui nie les réalités universelles et intelligibles, et ne voit dans l'espèce qu'une collection d'unités sensibles indépendantes, est directement réfuté dans la sphère organique, par l'observation la plus élémentaire des faits. La sphère organique est celle où la substantialité permanente de l'espèce se manifeste par l'incessante production des individus[1]. »

Il importe cependant de remarquer que, tandis que, dans le

[1] Ibidem.

règne minéral, l'individu n'est rien, la loi mécanique tout, dans la sphère organique, la loi de l'espèce, tout en représentant encore l'élément permanent dont les individus ne seraient que des manifestations, est restreinte dans son action. Tandis que la loi mécanique exerce sur la matière homogène un empire absolu, la loi de la vie rencontre chez l'individu une certaine résistance que la loi mécanique ne rencontre pas dans la matière homogène qui est inerte. La loi de la vie a besoin pour s'exercer du concours des individus qui, en fait, le lui refusent souvent. Certes elle les domine, mais il existe entre elle et eux un certain antagonisme, grâce auquel les liens qui unissent ceux-ci à celle-là sont moins étroits et qui permet à l'individu d'exercer une action, si minime soit-elle, concomitante de celle qu'exerce sur lui l'espèce. Il tend de la sorte à se constituer comme une réalité indépendante. S'il n'y réussit pas absolument, on comprend cependant que l'individualisation est possible ; on pressent un domaine supérieur où le rapport du particulier au général est appelé à se modifier encore, où l'expérience nous amènera à une formule plus compréhensive de la réalité, dans laquelle le facteur *liberté* sera peut-être appelé à jouer le rôle que nous lui cherchons. Faisons donc ce dernier pas, en pénétrant dans le monde de l'esprit, c'est-à-dire dans la sphère où l'individu devient une personne.

A ce troisième et dernier degré de l'être les caractères de l'animalité se compliquent d'éléments nouveaux. L'animal tout en se distinguant de l'espèce comme nous venons de le voir, en lui résistant dans une certaine mesure, ainsi que tendraient à le prouver les phénomènes tératologiques, n'a qu'une conscience obscure de son indépendance; encore se manifeste-t-elle seulement chez les animaux supérieurs, d'une façon perceptible à nos sens. L'homme, au contraire, a une conscience claire de la loi de l'espèce à laquelle il se sent soumis. Il sait que ses organes existent en vue de certaines fonctions qui elles-mêmes ont pour fin la conservation de l'organisme vivant. Bien plus, — et c'est là le nouvel élément essentiellement caractéristique de la personnalité, — son activité dé-

montre qu'il sait faire sienne la finalité interne suivant laquelle s'oriente son organisme physique; la variété presque infinie de ses actions, indique aussi qu'il parvient à en régler l'action de façon à l'empêcher d'absorber la totalité de sa vie; il sait en réserver une partie à la réalisation de fins nouvelles dont sa raison paraît l'inventrice, et qui ne nécessitent à aucun degré la loi de l'espèce, puisque les animaux, qui ne les poursuivent pas, n'en persévèrent pas moins dans leur être. La personnalité se différencie donc à tel point de l'individualité que c'est à peine si l'on peut accorder à Lacordaire quelle en est « la forme la plus haute. »

Or, nous rejoignons ici la psychologie de Secrétan dont j'ai exposé les traits essentiels au début de cette étude. L'essence de la personne humaine est volonté. Mais c'est une volonté qui, se réfléchissant sur soi, engendre par cet excès d'activité la conscience, dont on pourrait dire ce qu'Aristote disait du plaisir : ἐπέσται τῇ ἐνεργείᾳ ὡς ἐπιγιγνόμενόν τι. Ce n'est donc pas seulement en apparence que la personnalité se distingue des individualités qui l'entourent. Les actes par lesquels elle révèle cette distinction à l'observateur procèdent bien d'une source nouvelle, de la conscience qui est tout justement ce pouvoir qu'a la personne de se distinguer des êtres qui l'entourent, de se poser en face des lois de l'espèce comme un pouvoir indépendant qui a la faculté d'en diriger l'exercice et d'en modifier la direction. Aussi bien, les liens qui l'unissent à l'espèce tout en demeurant réels se relâchent-ils davantage. Dans l'inorganique, la chose est indifférente, la loi la façonne exactement; dans l'animalité, la matière organisée oppose déjà une certaine résistance à la loi, mais cette résistance dont les monstruosités sont une preuve manifeste, est en quelque sorte inconsciente. Dans l'humanité, elle devient plus fréquente, plus vive, parce que l'homme sait qu'il résiste. Secrétan aurait pu citer à l'appui de cette assertion une masse de faits probants : le célibat auquel se soumet le moine, le malthusianisme sous toutes ses formes, la plaie dont M. Emile Zola nous étalait récemment la hideur[1], l'organisation des sociétés modernes, enfin, grâce à laquelle une

[1] E. Zola. *Fécondité.*

notable fraction de l'humanité demeure stérile parce qu'elle est malgré elle soustraite à la loi de la génération, sont autant de preuves évidentes que l'homme ne s'adapte pas exactement à l'espèce. Il en est de plus frappantes : le suicide, quelque opinion qu'on professe à son égard, est un acte qui manifeste l'indépendance dont l'homme est capable vis à vis de l'existence qui lui est d'abord imposée malgré lui. La plupart des déviations morales sont des conséquences de l'affranchissement que l'humanité essaie de conquérir sur la loi naturelle. Déjà les antiques traditions de la Genèse ne symbolisaient-elles pas dans la personne d'Onan cette révolte de l'homme contre la loi vitale ? L'effroyable déchet qui résulte de la lutte humaine contre la vie semble attester que l'homme est capable d'opposer sa personnalité à l'espèce, comme il l'est aussi de modifier, par la mise en action de la sélection, les espèces animales et végétales.

Il serait donc vain d'opposer à Secrétan le fait que l'homme appartient lui aussi au règne animal, et de nous rappeler ce qui a été dit plus haut de la solidarité, avec la pensée de le réduire au déterminisme, partant de ruiner sa morale. Son réalisme expérimental a une signification originale qu'il importe de dégager pour conclure sur la question des rapports de l'individu et de l'espèce.

Sans doute, l'homme ne peut vivre qu'en empruntant la substance de l'espèce, et par elle; sans doute, « il ne serait pas sans elle, et ne saurait être compris ; l'esprit individuel que nous connaissons ne forme pas un tout complet, un être absolument distinct[1]; » mais les faits nous le montrent d'autre part, réagissant sur l'espèce, la modifiant en lui et autour de lui, attentant même à son existence. A l'action de la race correspond une réaction de la personne humaine. Si l'individualité parfaite demeure un idéal irréalisable, on pourrait ajouter impie, « l'expérience nous révèle, » cependant, « une masse organique dans laquelle s'opère » de la brute jusqu'à l'homme « un travail d'individualisation » qui semblerait indiquer que « le monde est

[1] *L'Humanité et l'individu.*

destiné à l'enfantement de l'individualité[1]. » Absente du monde inorganique, celle-ci prend naissance dans la sphère organique pour arriver dans celle de l'esprit à la conscience d'elle-même, c'est-à-dire du pouvoir qu'elle a de réagir sur l'espèce. Il existe entre elles dans ce domaine supérieur un joint qui semble réservé à la liberté. Si donc, au premier stade de l'être, le déterminisme substantialiste semble victorieux, au second, se produit une fissure qui, s'élargissant dans l'humanité, entre la personne et la race, permet d'entrevoir, à ce degré supérieur de l'existence, la possibilité d'une libre action.

* * *

Le résultat de cette analyse des rapports que l'humanité soutient avec l'espèce permet d'éluder l'objection qui nous y amena. La formule « tout homme doit vouloir la réalisation de son être en vue du tout dont il fait partie, » cesse d'être contradictoire en ce sens qu'elle postulerait la liberté tout en la niant, et que vouloir sa nature reviendrait tout simplement à se laisser agir par celle-ci. On ne saurait prétendre qu'elle implique l'annihilation du sujet moral sous prétexte qu'elle absorbe la personnalité dans l'espèce, l'espèce elle-même dans l'univers. Nous venons de voir le contraire, nous avons découvert une place à la liberté, car il est de toute évidence que lorsque les hommes violent en fait la loi de la vie, leur action n'émane pas de l'espèce, puisque les violations en question ne contribueraient à rien moins qu'à la détruire si elles arrivaient à se généraliser. Or s'ils font preuve de libre vouloir dans leur révolte contre elle, on ne voit pas pourquoi ils seraient nécessairement déterminés lorsqu'ils se soumettent à ses lois. Que l'animal ne puisse qu'obéir aveuglément! peut-être; mais l'homme, capable de vouloir le contraire de la loi vitale, peut volontairement lui céder, c'est-à-dire se vouloir librement en vue du tout dont il fait partie, ou encore vouloir le tout; il n'y a point là contradiction. Les résultats de l'expérience s'adaptent parfaitement à la forme à priori de l'obligation. La morale est matérielle autant que formelle, partant, valable non pas pour une humanité

[1] Ibidem.

idéale, comme celle de Kant, mais pour l'humanité réelle. La confiance que, dès le début, Secrétan manifestait dans la valeur du principe de l'obligation était légitime. L'observation du donné révèle une nature capable de s'adapter à la loi morale parce que la liberté n'y est pas impossible.

Si l'on s'étonnait que le philosophe de Lausanne ait pu à priori affirmer la valeur absolue de l'impératif; si l'on craignait que cette prénotion ait faussé l'expérience, c'est qu'on aurait oublié sa psychologie volontariste, au regard de laquelle la pensée est engendrée par une « réduplication » de la volonté individuelle. Dans cette hypothèse, la forme obligatoire du devoir, première révélation de la conscience, ne peut qu'exprimer la loi essentielle du développement normal de l'individu, c'est-à-dire qu'elle doit être possible dans le réel et y entraîner toutes les conséquences attachées à sa réalisation. Si l'analyse du donné avait dû révéler une nature où le libre exercice de l'activité volontaire fût impossible, comment expliquer que la volonté individuelle, dès qu'elle devient consciente, découvre en son sein la loi de l'obligation? C'est ainsi que, sans fausser en aucune mesure l'expérience, on a pu envisager la loi morale comme directrice de l'expérience elle-même, et voir dans la sympathie, non pas une illusion en vertu seule de laquelle les êtres pouvaient croire que le sentiment qui les pousse vers la collectivité est spontané, mais une conséquence très réelle du pouvoir qu'ils ont de se déterminer librement dans le sens de l'humanité. Si la solidarité révèle l'unité de l'espèce, la sympathie annonce donc bien la réalité de la libre volonté; l'action de celle-ci sur l'espèce est non moins réelle que celle de l'espèce sur l'individu. On doit envisager ces deux actions comme réciproques. L'homme est un organe, mais « un organe indispensable, un organe libre [1] » sans le concours duquel l'humanité ne saurait réaliser sa destinée.

Or si l'on considère qu'il n'est pas possible de concevoir une semblable réciprocité de la part de deux substances hétérogènes, il faudra inférer de la nature de notre être celle de ceux qui nous entourent. Aussi bien Secrétan concluait-il que les

[1] *Précis de la philosophie*, p. 280.

individus avec lesquels nous sommes en rapport sont des volontés, que l'espèce sous l'action de laquelle ils réagissent doit être conçue sous un attribut analogue à la volonté, que l'univers au sein duquel les volontés individuelles et l'humanité exercent leur activité sera envisagé sous l'attribut de la force, qu'enfin si l'on veut s'élever jusqu'à la cause dernière, il est nécessaire de la regarder comme une activité de même nature que la nôtre, comme une volonté consciente vis-à-vis de laquelle nous sommes avec l'univers dans le rapport de dépendance que soutient nécessairement une nature créée avec la puissance créatrice.

Ces *inférences métaphysiques* apparaissent dans le système définitif de Charles Secrétan comme les conséquences de sa psychologie et de sa morale. Y voir le fondement de son éthique, reviendrait à voir dans la *Philosophie de la liberté* l'expression définitive de sa pensée. Si l'on objecte qu'il a regardé la forme obligatoire du devoir comme un commandement divin empreint dès l'origine en toute conscience humaine, il sera facile de montrer que cette thèse est une explication qui peut être fournie après coup par les *inférences métaphysiques*, car il est très légitime de réclamer le secours de la déduction, lorsque l'induction a fourni toutes les ressources dont elle dispose. C'est de la même façon que, dans les sciences de la nature, le savant descend de la loi que lui a fournie une première induction, à de nouveaux faits qui lui permettent de consolider les résultats auxquels il est d'abord arrivé. Dans le cas qui nous occupe, la théorie du commandement divin permet de compléter la conception qu'il convient de se faire des rapports de l'individu avec l'univers, car l'obligation devient, en même temps que la marque de notre origine, la garantie de la durée de l'œuvre créée, puisque tout homme en venant au monde, porte avec lui la loi divine en vertu de laquelle il se sentira obligé de persévérer dans son être en vue de la conservation de la vie totale[1]. Cela revient à dire que la loi rationnelle

[1] La voix de la conscience est en même temps une preuve de la personnalité de Dieu : « la conscience nous atteste l'existence d'une personnalité suprême à laquelle nous sommes tenus d'obéir, et dont les intentions à notre égard se révè-

de l'obligation est en réalité la clef de la voûte de l'univers : *Tu dois réaliser ta nature ;* tel est le point de départ certain, le principe à priori que révèle la volonté individuelle lorsqu'elle prend conscience d'elle-même. L'expérience m'apprend ensuite que je suis membre d'un tout à l'existence duquel la mienne est nécessaire ; le devoir complet devient en dernière analyse : *Tu dois te réaliser en vue du tout dont tu fais partie.* Or, je puis vouloir l'anéantissement de ce tout ; l'homme, en fait, s'y emploie souvent avec succès, en violation de la loi morale. Si donc cette violation tend à la destruction de la création, la voix de notre conscience n'est autre que celle du créateur qui oblige notre être à vouloir la conservation de son œuvre : « l'auteur de la loi morale est aussi l'auteur de l'être que nous sommes appelés à réaliser par l'obéissance à cette loi ; la promulgation de cette loi se confond avec la création même[1]. » Le devoir nous révèle donc, en même temps que la signification de notre existence, le mystère de la création. Si Charles Secrétan en a fait le centre organisateur de la coordination totale, c'est qu'il lui paraissait être le centre de l'univers. Ainsi Platon voyait dans l'*idée du Bien* le soleil régénérateur auquel la nature entière doit d'être vivifiée jusqu'en ses couches profondes. Mais ses rayons lui semblaient pénétrer les âmes du dehors, au contraire de la loi morale, que chacune d'elles porte en son sein comme un astre rayonnant dont la lumière éclaire le monde extérieur et permet à l'humanité incertaine de découvrir en elle-même la raison des choses.

La morale du penseur suisse a donc son achèvement dans la métaphysique. Ce fut aussi le fait de la morale kantienne, mais le philosophe de Königsberg regardait les affirmations ontolo-

lent par le devoir : *Aimez-vous les uns les autres.* C'est ainsi que la volonté, par sa loi fondamentale, nous démontre l'existence de Dieu. Tous les efforts tentés par les philosophes qui reconnaissent le fait de l'obligation morale, *pour l'expliquer* sans faire intervenir l'idée de Dieu n'ont abouti qu'à manifester la vanité d'une pareille entreprise.» *Précis de philosophie*, p. 285. La morale s'absorbe de la sorte dans la religion, et c'est ici qu'il faudrait faire intervenir les dogmes chrétiens de la chute et de la rédemption, dont on sait le rôle important dans la philosophie de Secrétan.

[1] *Discours laïques*, p. 308.

giques auxquelles il aboutissait, comme des postulats incapables de justifier théoriquement leur valeur aux yeux de la raison : « il n'y a toujours, écrivait-il, qu'une seule et même raison qui, au point de vue théorique ou pratique, juge d'après des principes à priori, et il est clair alors, quoique son pouvoir n'aille pas *dans le premier cas jusqu'à établir dogmatiquement certaines propositions*[1] qui cependant ne sont pas en contradiction avec elle, qu'elle doit, dès que ces propositions sont inséparablement liées à l'intérêt pratique de la raison pure, les admettre, il est vrai *comme quelque chose d'étranger*[1], qui n'a pas poussé sur son propre terrain, mais qui cependant est suffisamment confirmé, et chercher à les composer et à les enchaîner avec tout ce qu'elle a en son pouvoir comme raison spéculative[2]. » Secrétan considère au contraire, que la recherche pratique l'a amené à résoudre le problème ontologique de telle sorte que la solution n'en est pas *étrangère* à la faculté théorique. La raison en est que celui-ci ne séparait pas le problème de la connaissance du problème de l'être, tandis que celui-là, abandonnant la réalité pour l'ombre, prétendait insoluble cette seconde énigme dont la recherche fit la grandeur de la philosophie antique. Elle en est encore que le premier tenait la volonté pour l'essence de notre être, dont la raison ne serait qu'une fonction, alors que le philosophe allemand était tenté de voir dans la raison un pouvoir distinct de la volonté, et ne parvenait qu'avec peine à se représenter de quelle nature peuvent être leurs communications, comme le prouve la difficulté qu'il trouvait dans la *Critique de la raison pratique* à résoudre ce problème : « Comment la raison pure peut-elle *être immédiatement un principe déterminant de la volonté*[3], c'est-à-dire de la causalité de l'être raisonnable, par rapport à la réalité des objets[4]. »

[1] C'est nous qui soulignons.

[2] *Critique de la raison pratique.* « De la suprématie de la raison pure pratique dans sa liaison avec la raison pure spéculative. »

[3] C'est nous qui soulignons.

[4] Ibidem : « Différences entre la raison théorique et la raison pratique. »

V

Au point de vue théorique, l'usage de la méthode adoptée par Secrétan en vue de l'établissement du principe de l'éthique, a pour conséquence la confirmation de l'opposition que j'ai signalée, dans la seconde partie de cette étude, entre les conceptions que les deux penseurs se sont faites de la systématisation philosophique. Au point de vue pratique, elle a pour résultat direct l'édification par Secrétan d'une morale sociale qui contraste étrangement avec la morale individuelle à laquelle est attaché le nom de Kant [1]. Celle-ci demande au sujet moral de régler sa conduite de manière à observer les prescriptions de la stricte justice; celle-là tend à lui donner la charité pour inspiratrice.

Il est vrai que l'auteur des *Critiques* s'est préoccupé de préciser l'attitude que l'impératif catégorique nous oblige à prendre vis-à-vis de nos semblables et qu'il a même donné une formule de la loi morale qui semble avoir plus qu'une portée individuelle : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps *comme principe d'une législation universelle.* » Il a également analysé les conditions *du droit* dont l'expression la plus haute se traduit pour lui dans le devoir de toujours traiter la personne humaine comme une fin en soi et jamais comme un moyen. Mais ces expressions diverses, malgré leur portée générale, ne sauraient faire illusion. Les développements auxquels elles donnent lieu sous la plume de Kant réussissent seulement à montrer l'impuissance dans laquelle il était de fonder une morale sociale. L'idéal de vie qu'il tente de formuler est un idéal tout individuel. Il semble s'être proposé la solution exclusive de ce problème : comment un individu, qui veut réaliser le degré d'être le plus parfait, devra-t-il procéder à la culture de son moi ? Que s'il aperçoit une humanité au sein de laquelle la personne humaine se doit développer, on a l'impression qu'il s'agit d'une humanité de convention entrevue à travers l'abstraction de son idée et dont

[1] Voir sur l'individualisme de Kant l'ouvrage de M. P. Duproix : *Kant et Fichte et le problème de l'éducation.* Librairie Alcan.

les membres n'ont droit de sa part qu'à un froid respect.

Quiconque suivra à la lettre les préceptes kantiens aura atteint le but s'il parvient à s'élever solitaire jusqu'à la maîtrise complète de soi. Il obéira à la loi morale avec rigidité, sans passion comme sans faiblesse, et cette austère attitude lui sera d'autant plus aisée qu'il aura mieux réussi à réfréner sa sensibilité jusqu'à l'étouffement. Quant à ses semblables, il leur accordera en toutes circonstances le respect que nécessite l'obligation de traiter tout être humain comme une fin en soi, et l'accomplissement de ce devoir lui sera d'autant plus facile qu'il se tiendra plus soigneusement à l'écart de la masse. Abstraction vivante, il aura restauré l'ascétisme sous une forme laïque ; nouveau stylite, il aura peut-être dressé sa colonne au centre d'une cité, mais le bénéfice que l'humanité retirera de son effort, quelque succès de curiosité qu'il recueille, sera le même. La tour d'ivoire du haut de laquelle il s'efforcera d'agir de telle sorte que la maxime de ses actions puisse valoir comme principe d'une législation universelle, excitera peut-être l'admiration de quelques privilégiés auxquels des loisirs permettent de s'attarder à la contempler. Que si d'aventure son exemple est suivi par ce petit nombre d'admirateurs, il n'en ressentira lui-même aucune joie, car il ne se laisse point distraire de la contemplation du double spectacle qui est sa seule source d'enthousiasme, le ciel étoilé au-dessus de sa tête, la loi morale empreinte au dedans de lui-même.

Si d'ailleurs la vie d'un penseur peut être invoquée à titre de commentaire de ses principes philosophiques, celle de Kant justifierait amplement cette esquisse des conséquences pratiques de sa morale. L'existence en quelque sorte stéréotypée que s'était faite dans sa ville natale dont il ne sortit jamais, celui qu'on a appelé *Le solitaire de Königsberg*, a inspiré à Michelet une belle page qui est à elle seule une critique éloquente de sa conception de la vie morale et que je ne saurais, à ce titre, m'empêcher de citer ici : « Au fond des mers du Nord, il y avait alors une bizarre et puissante créature, un homme, non, un système, une scolastique vivante, hérissée, dure, un roc, un écueil taillé à pointes de diamant dans le granit de la Baltique. Toute philosophie avait touché là, s'était brisée là. Et

lui immuable. *Nulle prise au monde extérieur*. On l'appelait Emmanuel Kant ; lui il s'appelait *Critique*. Soixante ans durant, cet être tout abstrait, *sans rapport humain*, sortait juste à la même heure, et, *sans parler à personne*, accomplissait pendant un nombre donné de minutes précisément le même tour, comme on voit aux vieilles horloges des villes l'homme de fer sortir, battre l'heure et puis rentrer. » Or cette existence n'a rien qui doive étonner. Elle fut conséquente. Que peut-il rester de l'humanité lorsqu'au creuset de la *critique* la vie s'est évanouie pour faire place aux abstractions et aux chèmes dont une impuissante raison s'évertue à construire un édifice fantomatique, où l'être qui en a conçu le plan croit pouvoir s'enfermer à l'abri des sollicitations d'une réalité importune qu'il prend volontiers pour les vapeurs d'un vain songe ? La raison, lorsqu'elle s'affranchit de l'expérience, devient pour l'individu la porte par laquelle il sort de l'humanité, délaissant ses semblables pour entrer au néant où il élève la logique formelle à la dignité de métaphysique.

Pour avoir ramené à ses justes proportions le problème de la connaissance, pour avoir « exorcisé le fantôme » de l'intellectualisme, auquel la philosophie criticiste sacrifie le réel, et demandé à l'expérience un appui nécessaire à la raison, Secrétan est arrivé à édifier une morale humaine dont les préceptes dépassent de très loin celle de la stricte justice, qui, quoi qu'on en ait, ne parvient pas à franchir les bornes étroites d'un injuste contrat social auquel les individualités fortes doivent de pouvoir se développer indéfiniment au détriment des faibles, tandis que les théoriciens du droit abstrait, tout en professant le respect le plus austère pour « la personne humaine,» se retirent loin de la foule avec laquelle ils n'ont jamais pris contact que pour lui signifier le vœu de Renan : « noli me tangere. » La morale n'a pas à ses yeux l'individu isolé comme but, mais l'être social. Cette conséquence est en germe dans la formule du devoir à laquelle aboutit sa pensée : *tout homme doit vouloir la réalisation de son être, en vue du tout dont il est partie intégrante*. Ce n'est pas au simple respect qu'a droit l'humanité, de la part de l'agent moral ; elle réclame impérieusement son action tout entière. Celui-ci n'a pas seulement des devoirs

négatifs vis-à-vis de ses semblables ; il a surtout des devoirs positifs. Il se sent obligé de vouloir leur bien, c'est-à-dire leur développement intégral, et c'est en travaillant à le leur faciliter qu'il réalise sa propre destinée, car il n'est lui-même qu'un organe de l'humanité. Qu'est-ce à dire, sinon que l'amour devient la matière de la loi morale, à la place de la justice, et que la morale absorbe la religion, puisqu'elle fait sienne la parole du Nazaréen : « Aime ton prochain comme toi-même, » ou encore, que la vraie justice implique la charité.

Il semble d'abord que cette conséquence doive être dangereuse, car la liberté morale des membres de l'humanité risque de sombrer devant l'effort de l'agent ou des agents moraux qui, se mettant en tête de vouloir leur bien, se sentiront peut-être autorisés à les contraindre, s'ils résistent à leurs sollicitations. Or ce résultat ruinerait évidemment l'éthique de Secrétan qui repose sur la légitimation de la liberté physique et métaphysique, condition de la liberté morale. Affranchir l'individu du joug de l'espèce pour le placer sous celui d'un syndicat de volontés coalisées en vue du bien de la masse, voilà quel serait l'aboutissant de tout ce travail philosophique, car si les hommes dont nous voulons le bien se refusent à notre vœu, nous aurons le devoir de les forcer à le réaliser, ce qui équivaut à violer leur libre arbitre et constitue le renversement de la justice elle-même. Consciemment ou inconsciemment, ce point de vue a guidé un Pie V, un Charles IX, un Louis XIV, un Philippe II, voire un Robespierre. L'aboutissant de la morale proposée serait donc le *Syllabus*.

Cette difficulté est plus apparente que réelle. Les penseurs qui la veulent transformer en une objection décisive contre la philosophie de Secrétan la proposent au nom d'une conception toute particulière du *bien*, qui leur semble consister dans un système de formules abstraites auxquelles il convient de donner mentalement son adhésion, pour réaliser la vie morale. Or ce n'est pas sous cet angle que l'auteur du *Principe de la morale* envisage le bien. Il en demande la notion non point à la déduction de concepts à priori, mais à l'expérience. Le bien est la réalisation du tout par la liberté des membres de la collectivité. Celui qui se considère comme membre libre d'un tout organi-

que, subsistant uniquement en lui et par lui, ne saurait exercer une autorité illégitime sur les individualités qui le composent, en raison du bien qu'il leur veut, puisque ce bien qu'il *doit* leur vouloir consiste justement dans la réalisation de leur liberté au sein de la masse, et que la formule du devoir complétée après expérience est celle-ci : *tu dois vouloir les autres comme membres libres du tout :* « l'amour du bien ne saurait naître dans un agent autrement que par son effort libre, et la liberté qui se manifeste dans l'obéissance est seule propre à faire l'éducation de la liberté[1]. » Quiconque ayant entendu ces prémisses, se sent véritablement le devoir de réaliser l'humanité par le développement de sa personnalité, sait que le progrès de l'espèce ne se réalise que par les efforts de tous les individus : « la conscience même d'une supériorité relative et momentanée ne lui dissimulera point la parité foncière qui résulte de la communauté de nature et d'origine. L'unité vraie, l'unité d'amour ne saurait se produire que sous la forme d'une société d'égaux. L'égalité de droit ne se fonde ici, ni sur l'idée abstraite de la personnalité, si voisine de la fiction légale, ni sur la perception empirique des ressemblances dont l'importance varie étrangement suivant les cas, mais sur la solidarité même. Les sujets les plus divers, les plus inégaux par leur développement et par leurs fonctions se trouvent égaux dans ce trait, le plus essentiel de tous, qu'ils sont nécessaires les uns aux autres en raison même de leurs différences, et forment les membres du même organisme[2]. » Aussi bien la vraie charité, celle qui prend sa source dans la contemplation de l'humanité réelle et dans la recherche des conditions nécessaires à sa réalisation naturelle, c'est-à-dire en l'espèce, conforme à la volonté créatrice qui s'exprime dans notre conscience sous la forme de l'impératif catégorique, ne saurait-elle s'établir sur les ruines de la justice ; elle en postule au contraire l'exercice : « aimer un être libre, » en effet, « c'est vouloir que cet être soit l'être que nous aimons et non pas un autre ; aimer un être libre, c'est vouloir sa liberté. Celui qui veut sa liberté la respecte, et respecter la liberté d'autrui, c'est observer la justice. Ainsi l'amour renferme en soi la justice[3]. »

[1] *Le principe de la morale*, p. 200. — [2] Ibidem, p. 200-201. — [3] Ibidem, p. 196.

L'objection repose donc sur une conception du bien que Secrétan ne partage pas; elle n'a point la valeur décisive qu'on lui attribue.

Il est vrai que dans cette conclusion on a voulu voir l'aveu d'un échec. En effet, prétend-on, si la charité suppose la justice, c'est qu'elle ne se suffit pas à elle-même, c'est donc qu'elle ne saurait être conçue comme le principe de la morale qui doit être orientée vers l'idée de justice sous peine de devenir immorale. Les faits historiques, ajoute-t-on, en fournissent une démonstration sans réplique : « Quand on suit dans son cours l'histoire de la charité, on ne voit guère qu'elle ait compris la nécessité logique où elle était de respecter la liberté extérieure et physique et d'y reconnaître une barrière infranchissable à son zèle. Cependant, elle ne se trompait pas sur le but supérieur marqué par Secrétan ; elle était irréprochable d'après la formule qui met le bien réel dans la bonne volonté ; elle voulait que le prochain voulût le bien ; elle le voulait ardemment. Comment donc expliquer une si constante et si grave erreur sur le moyen, si le moyen était clairement impliqué par le but [1] ? »

Cet argument ne paraît pas plus probant que le premier. Il prouverait seulement que la conception que se faisaient de la charité ceux qui violèrent la justice en son nom, était incomplète. D'ailleurs il se retourne à merveille contre la thèse qu'on imagine lui faire défendre, car un simple coup d'œil sur l'histoire des sociétés où la justice a prétendu se concrétiser en s'organisant par l'organe de la loi et des tribunaux, démontre que pour ne s'être point inspirée à la source de l'amour, l'institution sociale de la justice ressemble à s'y méprendre à l'organisation de l'injustice. Sans aller jusqu'à généraliser la portée de cette constatation, comme l'a fait dans *Résurrection* l'apôtre de Krasnojé-Sélo, on conviendra cependant qu'il est légitime par exemple de parler de la faillite de la justice à propos de la situation que nous a révélée l'affaire Dreyfus, pour ne citer qu'un exemple entre mille, car il est inutile de retracer ici l'état lamentable que présentent les rapports sociaux au sein des états dans lesquels la justice est cependant organisée d'après la notion du droit qu'on nous propose. C'est assez dire que si

[1] F. Pillon, *La philosophie de Charles Secrétan*, p. 195, opus citatum.

la charité sans la justice engendre le crime, celle-ci ne saurait se réaliser en dehors de l'amour. Insister, en avançant que « l'idée du droit n'est pas enfermée dans celle de charité et n'en peut être tirée par raisonnement déductif[1] », c'est oublier une fois de plus ce point essentiel de la doctrine de Secrétan, que la seule déduction à priori est impuissante à fonder la morale, c'est négliger les données fournies par l'observation de la réalité. Il est donc légitime d'affirmer que « la morale se résume en deux mots : amour et justice, deux notions inséparables, deux aspects d'une même idée, quoique la précipitation, l'irréflexion et des passions coupables les aient trop souvent opposés l'un à l'autre[2]. »

En possession de ce principe fécond, le sujet moral s'efforcera de trouver les moyens d'en pénétrer l'organisation sociale ; car aimer pour son propre compte n'est rien, il faut que l'accomplissement de ce même devoir soit rendu possible à tous. Or, si l'étude de la nature a révélé à Secrétan la loi de solidarité dans laquelle il a saisi la matière de la loi morale, l'observation des sociétés constituées lui révèle une organisation où l'égoïsme effectif rend impossible la mise en pratique de la loi d'amour, parce qu'il semble que les lois dont la stricte justice a inspiré la promulgation soient exclusivement mises à son service. En conséquence, l'homme qui aura pour sa part résolu d'orienter sa vie vers la charité, se sentira obligé de se donner à la communauté, en manifestant son amour à ses frères, en étudiant les moyens de rendre possible à tous l'exercice de ce devoir suprême. Il travaillera à l'avènement d'une organisation sociale supérieure, où la réalisation des libres volontés dans l'amour ne soit plus une chimère[3]. Il essaiera, par la communication de ses pensées et de ses sentiments, d'entraîner l'adhésion des êtres qui l'entourent, à la poursuite de ce grand œuvre ; il communiera avec eux dans la noble idée qui l'anime, il se donnera en un mot. Au lieu de s'enfermer

[1] Ibidem.

[2] *La civilisation et la croyance*, 2e éd., p. 109.

[3] C'est ici que trouve sa place la théorie de l'Eglise, que je n'ai pas à examiner dans une étude où je me suis proposé de dégager seulement le principe directeur de la philosophie de Secrétan.

dans une tour d'ivoire, il descendra dans la foule; il vivra de sa vie, estimant qu'elle n'a pas seulement droit de sa part à un respect hautain, mais à une sympathie effective. Comprenant, comme Nekhludov, le héros de *Résurrection*, que le mal a sa racine dans l'égoïsme, « qu'il vient de ce que les hommes croient que certaines situations existent où l'on peut agir sans amour envers les hommes, tandis que de telles situations n'existent pas [1], » il se refusera à y ajouter la contribution de son aristocratique dédain; il ne se sentira plus *obligé* en tant qu'être individuel, mais en tant qu'être social, ayant cessé de se regarder comme une fin en soi, et n'accordant plus cette dignité qu'aux autres hommes.

Aussi bien est-ce dans cet esprit que Secrétan a étudié les problèmes sociaux que le principe de son éthique lui faisait en quelque sorte une obligation d'aborder, et les solutions qu'il apporte aux problèmes politiques et économiques, sont-elles comme la prolongation de sa morale. Les dernières années de sa vie ont été plus spécialement consacrées à la mise en pratique des idées auxquelles l'avaient amené toute une existence de pensée. Les écrits de cette période prennent une physionomie plus concrète. Ils ne sont plus seulement l'expression d'une théorie que l'appareil dialectique revêtirait d'un aspect glacial; on dirait d'eux volontiers qu'ils sont des actes. *La civilisation et la croyance*, l'*Eglise et le monde*, la *Question sociale*, le *Devoir pressant*, ne sont-ils pas autant de manifestations du besoin qu'éprouvait le philosophe, de pratiquer la « charité » qui lui semblait constituer tout le devoir? On sent qu'au contraire de Kant, ce penseur a pris contact avec les hommes, qu'il a tenté de leur communiquer un peu de cette flamme qui jaillit en son âme d'apôtre sous l'effort de la méditation.

* * *

Après l'opposition de leurs systèmes, rien n'est plus saisissant que le contraste de leurs personnalités, et il serait intéressant d'étudier quelle influence la diversité de leurs tempéraments a eue sur l'élaboration de leurs philosophies, quelle

[1] Comte Léon Tolstoï : *Résurrection*. Trad. de Wyzewa. Perrin & Cᵉ. Paris, p. 434.

part au contraire il faut attribuer dans la formation de leur caractère aux suggestions de leurs théories.

Kant, replié sur lui-même, toujours occupé à l'analyse de son être psychique abstrait, c'est-à-dire des catégories de la raison pure, où il croyait trouver le réel, ou plutôt, qui lui semblaient en pouvoir tenir lieu, crut que cette analyse lui pouvait révéler tous les éléments constitutifs d'une conception universelle. Négligeant en conséquence la psychologie réelle, l'histoire, tout ce qui appartient au monde extérieur, il en vint à s'absorber en lui-même, et quelque effort qu'il fit pour en sortir et rejoindre l'humanité lorsqu'il voulait ordonner les règles de la conduite, il ne parvint qu'à l'apercevoir dans son abstraction, au travers des cadres de la raison pure, à déduire sa conduite à son égard d'un principe synthétique à priori, à voir dans les idées de « personne, » de « fin en soi, » des concepts à prioriques, sans se demander comment expliquer, dans ce cas, que des penseurs comme Platon, aient pu concevoir un ordre social où une moitié des hommes serait traitée comme un moyen par l'autre moitié. On comprend comment ce perpétuel reploiement sur lui-même a dû l'amener à l'immobile individualisme que commande sa philosophie, à la froide conception d'une stricte justice dont il ne faut attendre aucune influence en ce qui concerne l'amélioration de la vie sociale, parce qu'elle semble faire abstraction de la vie des sociétés, qu'elle tend à figer dans un moule étroit, comme le firent les principes à priori, de sa vie individuelle propre[1].

On peut dire que chez Kant, l'homme fut paralysé par le penseur, tandis que chez Secrétan il paraît bien que l'énergie

[1] Je n'oublie pas qu'en dehors de la *Doctrine da droit* (1797) Kant a écrit plusieurs ouvrages sur la question politique : *Sur ce proverbe...* (1798); *Projet de paix perpétuelle* (1795). Les préoccupations sociales qu'il manifestait déjà en 1786, dans les *Conjectures sur le commencement de l'histoire de l'humanité*, furent aggravées, si l'on peut ainsi dire, par l'impression que produisit sur son esprit la Révolution française. Les événements retentissants qui l'accompagnèrent le firent en quelque sorte sortir de lui-même ; il essaya dans les années qui suivirent, de formuler sur l'organisation des sociétés une doctrine qu'il prétendait déduire des principes de la *Critique de la raison pratique*. Cependant, cet effort même manifeste l'impuissance de sa philosophie abstraite, au regard de laquelle le monde donné est hétérogène à la raison dont il veut pourtant lui imposer les lois.

native fut multipliée par la pensée. Je n'ignore pas l'empire que possédait le philosophe de Königsberg sur son individualité physique et morale. Je parle seulement ici de son activité sociale, la seule qui compte au regard de l'humanité. Ici encore l'action du système sur le tempérament est intimément liée à l'influence inverse. Nature débordante, le philosophe de Lausanne ne s'absorba jamais, quoi qu'on ait pu dire, même au temps où il écrivait la *Philosophie de la liberté*, dans l'analyse d'une idée abstraite; encore moins s'enferma-t-il dans les cadres abstraits de la logique, traitée à la manière d'une métaphysique. Un œil toujours ouvert sur le monde extérieur, convaincu de la nécessité de laisser au problème de l'être sa légitime importance, il se laissa pénétrer par les choses en même temps qu'il essaya de les pénétrer; s'il descendit en lui-même, ce fut seulement pour découvrir le lien qui rattache l'individu à l'humanité, pour saisir l'obligation de se communiquer à elle; il ne s'y oublia point dans une contemplation stérile.

S'il fallait d'un mot caractériser sa démarche philosophique, je dirais qu'au regard de la méthode criticiste, elle constitue un retour à la réalité[1], c'est-à-dire à l'humaine vérité. Je ne saurais mieux donner une idée de la rénovation accomplie par lui en morale, qu'en la comparant à celle qu'inaugura, dans le domaine religieux, la théorie de la connaissance religieuse qu'exposa il y a quelques années dans cette revue, M. le doyen Auguste Sabatier[2]. Abstraction et réalité, individualisme et solidarisme tels sont les deux points de départ en présence, avec leurs inévitables aboutissants.

[1] Il serait intéressant de rapprocher la morale de Secrétan de l'effort remarquable tenté par la jeune école sociologique française dont *La division du travail social* de M. le professeur Durkheim a provoqué l'organisation. Celle-ci cependant, dépasse résolument le point de vue du philosophe suisse, en ce sens qu'elle absorbe la morale dans la sociologie, et voit dans la nécessité de la vie sociale, la source de la notion d'obligation à laquelle Charles Secrétan assigne comme on l'a vu une origine métaphysique.

[2] XXVIe année (1893), p. 197-240.

ROTHE

Sa notion de l'esprit et sa théorie du péché

PAR

H. NARBEL[1]

La théologie de Rothe semble être un peu tombée dans un oubli voisin du discrédit, même en Allemagne, pour ne pas parler des pays de langue française où ce penseur n'a guère, je crois, compté de disciples. Cet effacement, à notre sentiment, passager, s'explique autant peut être par les qualités que par les lacunes de cette théologie. Il s'explique surtout par les contrastes qu'offre une pensée essentiellement indépendante, et dont les divers partis théologiques se sont mal accomodés. Le groupe rigoureusement confessionnel et ecclésiastique ne saurait guère s'assimiler les hardiesses, parfois très grandes, de sa pensée, et peut-être surtout sa conception de l'Eglise, destinée selon Rothe à s'absorber dans la vie sociale[2]. Son théisme rigoureux n'était guère fait pour lui concilier les faveurs du déterminisme, à une époque où cette tendance dominait, plus qu'elle ne le fait peut-être aujourd'hui dans la théologie allemande. « Je suis, écrivait Rothe, foncièrement théiste, et je n'ai jamais éprouvé la moindre inclination, ni la moindre tentation panthéistique. » Partant de là, il se déclarait absolument incapable, même de comprendre les objections tirées de l'ordre

[1] Travail lu à la Société vaudoise de théologie le 22 décembre 1896.

[2] Ceux qui n'auraient pas sous la main l'ouvrage intitulé *Die Anfänge der Christlichen Kirche und ihrer Verfassung*, pourront consulter l'analyse très sommaire que donne Vinet du point de vue de Rothe dans son *Essai sur la manifestation des convictions religieuses*, page 545.

de l'univers contre le surnaturel[1]. Ajoutons, si vous voulez, contre le surnaturel tel qu'il le concevait, car il y aurait une intéressante étude à faire sur le sujet, en exposant les vues du théologien de Heidelberg.

Enfin l'école plus moderne encore, qui relève de Kant et de Ritschl, et qui aime à en appeler avant tout aux expériences de la conscience chrétienne, celle qui se préoccupe de restreindre, — j'emploie, cela va sans dire, ce mot sans aucune pensée de critique, — de délimiter, si vous le voulez, le champ de la théologie chrétienne, pour la maintenir en deçà du *gnosticisme*, ne saurait se sentir très vivement attirée par une pensée essentiellement spéculative, qui ne recule devant aucun problème métaphysique, et qui a cherché à asseoir les données concernant la nature, l'esprit, le péché, sur une recherche fort abstruse des premiers principes dont nous essayerons tout à l'heure de donner une idée.

D'autre part, sur les traces de son maître Œtinger, l'auteur de la formule fameuse: *Die Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes*, Rothe ne se refusait pas à côtoyer le chiliasme, et il relève fortement la valeur religieuse de l'eschatologie. « Cette espérance, disait-il en parlant du retour de Christ, suppose bien d'autres articles de foi; elle appartient à un ordre de conceptions que le christianisme abstrait et spiritualiste de notre temps a fort négligé[2]. » Ailleurs, il dit ceci : « Loin de se laisser troubler dans ses espérances eschatologiques par les sourires des prétendus sages, le disciple se refuse à comprendre comment l'intelligence de la création serait possible sans une vue claire de la consommation du monde qui seule nous révèle le but et le sens de celui-ci.... Si la Bible ne doit pas rester pour nous un livre à demi fermé, il faut l'aborder avec d'autres notions que celles de nos écoles, il faut que nos idées prennent un caractère plus *réaliste* et plus *massif*[3]. »

[1] *Zur Dogmatik*, p. 87 et suiv.

[2] *Entwürfe zu den Abendandachten über die Pastoralbriefe und andere Pastoraltexte*, tome I, p. 260.

[3] Préface de l'ouvrage (dont il sera question tout à l'heure) : *Die Theosophie F. C. Oetingers nach ihren Grundzügen*, par C. A. Auberlen, p. 13.

Ces quelques remarques et ces quelques citations n'ont d'autre but et d'autre portée que de faire entrevoir à ceux de mes auditeurs à qui les écrits de Rothe pourraient ne pas être familiers les faces diverses de cette physionomie théologique, à coup sûr grande et originale, qu'aucun des partis aujourd'hui en présence ne saurait réclamer exclusivement. Pour quelques-uns même, Rothe est essentiellement un spéculatif abstrus, un abstracteur de quintescence. M. Gretillat, dans les préliminaires de sa dogmatique, l'a fort sévèrement jugé. Il a comparé ses idées à « des fantômes en cuirasse, » donnant, dit-il encore, « l'idée de la pesanteur dans le vide[1]. » *De mortuis nihil nisi bene;* mais si M. Gretillat, dont j'ai eu l'honneur d'être l'ami, était parmi nous, je lui reprocherais peut-être doucement d'avoir, en raillant la pesanteur de Rothe, déployé lui-même des grâces quelque peu éléphantines, et de n'avoir d'ailleurs indiqué qu'une des faces de cette riche nature.

Ces termes de réaliste et de massif, par lesquels Rothe, nous venons de le voir, se plaît à caractériser la théologie qu'il rêve pour l'Eglise de l'avenir, ont été précisément employés pour désigner celle d'un homme d'une tout autre trempe que lui et qui offre avec lui, à bien des égards, un grand contraste : le professeur Beck de Tubingue, le représentant de ce qu'on a appelé le *réalisme biblique.* Il est vrai qu'entre les deux il ne manque pas de certains points communs. Mais pour retrouver ceux-ci, il faut remonter jusqu'à l'homme dont ils se réclament l'un et l'autre: le prélat wurtembergeois Œtinger, né en 1702, mort en 1782.

C'est à coup sûr une puissante personnalité intellectuelle que celle d'un homme dont peuvent se réclamer, à des titres, il est vrai, fort divers, des individualités aussi dissemblables, sans parler de philosophes comme Schelling, ou de mystiques comme Baader et sans même nommer M. Astié, dont nous parlerons tout à l'heure. Ce serait aussi une étude à faire que de tenter un rapprochement entre Rothe et Beck, en les dérivant

[1] Gretillat, *Exposé de théologie systématique*, tome I, p. 92.

l'un et l'autre d'Œtinger. Il est parfois utile de remonter jusqu'à leur source commune ces courants de pensée qui ne peuvent guère que s'appauvrir en se diversifiant. Rothe, en particulier, se comprend mieux, si on ne fait pas abstraction de l'influence qu'à exercée sur lui, indirectement, il est vrai, on va le voir, cet homme qu'on peut appeler son père spirituel. C'est en effet, avec une sorte de respect filial qu'il a écrit, en 1847, la préface de l'ouvrage d'Auberlen, intitulé : *Die Theosophie Friederich Christoph Œtinger's, nach ihren Grundzügen*, et dont la seconde édition a paru en 1859.

Il ne faudrait pourtant pas prendre à la lettre, et dans un sens trop étroit, ce mot de filiation, et il y a à relever ici un fait curieux de l'histoire des idées sur lequel je vous demande la permission de m'arrêter un instant.

Dans une note de l'introduction de son Ethique[1], Rothe se réclame modestement de Böhme et de Œtinger, dont il avoue avoir souvent exposé tout simplement les idées, en les dépouillant de leur alliage. Partant de là, Auberlen avait cru pouvoir écrire: « Cet alliage, qui existe certainement dans l'œuvre d'Œtinger, peut et doit être enlevé, et on ne saurait nier que ce ne soit à cela que Rothe s'est consciencieusement appliqué, dans son *Ethique*. La plupart de ses principes sont empruntés à Œtinger, et en premier lieu cette notion nouvelle de l'*Esprit*, qui est, à vrai dire, l'idée mère de l'œuvre. »

Cette notion de l'esprit est celle sur laquelle nous allons nous arrêter tout à l'heure.

Auberlen poursuit : « Ce n'est pas faire tort à cet homme éminent (Rothe) que de l'appeler le traducteur d'Œtinger, dont il a rendu les pensées au moyen de la langue et de la méthode de la philosophie moderne. »

« Voilà, dit enfin Auberlen, ce que j'avais écrit de bonne foi. » A sa grande surprise, il reçut de Rothe une lettre où celui-ci lui disait:

« Permettez-moi de vous contredire sur un point. Vous faites de moi un connaisseur d'Œtinger. Il faut que je vous dise que

[1] *Ethik*, § 2. Rem. 8.

j'avais fort peu lu ses écrits, à part sa biographie. La connaissance que j'avais de ses idées, je ne l'avais que de troisième main. Je n'ai pris contact avec ce grand homme qu'au moyen des détails que Schubert emprunte à son autobiographie dans le second volume de son *Altes und Neues*, que je lus à Rome, en 1827. (Rothe était alors dans cette ville comme chapelain de l'ambassade prussienne, dont Bunsen était le secrétaire.) Je ne saurais vous dire à quel point la lecture de ces fragments m'a électrisé, mais à ce moment j'étais hors d'état de me procurer la communication directe de ses écrits, et plus tard, je n'en ai lu que peu de chose. Ç'a donc été pour moi une joyeuse surprise de découvrir que, malgré ma connaissance superficielle des idées d'Œtinger, je me trouvais à un tel point d'accord avec lui [1]. »

De cette loyale explication résulte donc qu'il y a dans l'accord de la pensée de Rothe et de celle d'Œtinger moins la dépendance de deux intelligences que la rencontre de deux âmes. Cela, me semble-t-il, en double l'intérêt. Ces deux esprits si nobles, si humbles, si profondément chrétiens, se sont rapprochés en touchant l'un et l'autre le fond commun où se résolvent les plus grands contrastes intellectuels. A première vue, rien de plus opposé à la méthode toute spéculative de Rothe que celle que préconisa en son temps le théosophe Wurtembergeois, à l'encontre de celle de Wolff et de Leibnitz, dont il fut l'adversaire. Il caractérisait celle-ci par le nom de pensée *mécanique*, et il aimait à appeler la sienne *phénoménique*.

Il faudrait expliquer longuement le sens de ces expressions un peu bizarres ; et nous risquerions de laisser en route le sujet qui doit nous occuper, si nous nous en tenions à autre chose qu'à ce qui nous paraît nécessaire pour bien comprendre la pensée de Rothe en la ramenant à ses origines. Voici peut-être le meilleur moyen d'éclaircir un peu celles-ci.

Œtinger, avant d'être théologien, avait été naturaliste. Dans la pensée que quelques tracasseries pourraient lui faire perdre

[1] Ouvrage cité, p. 34.

sa future place de pasteur, il avait étudié la médecine, il avait pratiqué la chimie, et ne s'était pas interdit quelques excursions dans le champ de l'alchimie. Il avait dès lors gardé de ses études une sorte de vénération pour la nature, laquelle ne l'avait jamais quitté, et qui, à l'âge de quatre-vingts ans, tombé presque en enfance, et demeuré toujours enfant par le cœur, le faisait aller cueillir des fraises dans les bois avec quelques petits. Ami éclairé et profond de la nature, il répugnait à toute théorie à priori sur celle-ci. Les formules abstraites et mathématiques, chères à Leibnitz et à ses disciples, lui paraissaient absolument impropres à renfermer la complexité infinie des phénomènes.

A son sentiment, c'est de ces derniers qu'il fallait partir, s'attacher d'abord simplement à ce que tout homme peut constater de ses yeux, puis, de là, pénétrer dans l'essence intime des choses, descendre de proche en proche, par la chimie[1] en particulier, dans les principes premiers, pour saisir le mystère de la vie qui déploie une richesse infinie, au sein de l'infiniment petit, comme au sein de l'infiniment grand.

Seulement, et je ne puis guère ici qu'indiquer cette idée, pour le penseur chrétien, pour le vrai théosophe, il y a là tout autre chose qu'un simple empirisme. En pénétrant ainsi dans la connaissance intime des choses, il y découvre non pas seulement de simples principes, de simples lois, il y rencontre la *vie* divine; il entre en contact avec celle-ci, acquiert non pas seulement une connaissance fragmentaire, analytique, nécessaire d'ailleurs pour développer et communiquer l'autre, mais une sorte de vue en Dieu de toutes choses, la *cognitio centralis*, ce que Paul appelle λόγος γνώσεως κατὰ τὸ πνεύμα et qu'il oppose au λόγος σοφίας δία τοῦ πνεύματος, cette vue intime et intuitive

[1] Qu'on ne s'étonne pas trop de ce rôle assigné à la chimie qui a tenu une grande place, on vient de le dire, dans les préoccupations d'Œtinger. Un esprit d'une toute autre trempe en a subi également l'ascendant. Michelet rapporte que lors des premières découvertes de Lavoisier, le mathématicien Laplace fut si frappé de la merveilleuse richesse des faits et de l'harmonie admirable des lois que révélaient ces nouvelles investigations, qu'il prit pour un temps en dégoût les mathématiques pures, qui lui paraissaient sèches et mortes en comparaison. (Michelet, *Histoire de la Révolution*.)

des choses qu'on trouve chez Platon, et plus encore chez son maître Socrate, avec son δαίμων. Ce *Centrum*, dit Œtinger, pourrait bien être le miroir dans lequel le diable fit voir à Jésus ἐν στιγμῇ χρόνου, tous les royaumes du monde et leur gloire.

C'est là l'essence même de la *théosophie*, nom que Rothe réclamait volontiers pour son propre point de vue, une sorte d'intuition, dont les uns se contentent, tandis que des esprits autrement et peut-être plus richement doués, la complètent en l'utilisant comme fil conducteur de la spéculation, à l'exemple du divin Platon et du grand Rothe lui-même. Œtinger rapporte sa rencontre avec un simple paysan d'Erfurth, Marius Völker, qui la possédait, cette faculté, à un degré si élevé, mais aussi tellement exclusif qu'il ne pouvait prendre sur lui de penser et même d'agir suivant les lois de la pensée analytique. Je crois bien que cet homme est le même que celui dont M. Scherer (qui a bien changé depuis) racontait vers 1848[1], avec quelque admiration, qu'il ne portait pas de montre, parce qu'il faisait appel à la *cognitio centralis* pour savoir l'heure qu'il était.

Ne riez pas, Messieurs, ou du moins ne raillez pas ! un philosophe peut rire souvent; j'en ai connu de fort gais; un vrai philosophe ne raille jamais, parce qu'il ne s'étonne de rien ; il sait que l'énormité d'aujourd'hui peut être la vérité de demain.

Et puisque vous ne vous étonnez de rien, vous ne vous étonnerez pas que M. Astié lui-même (qu'il me pardonne cette petite vengeance, posthume autant qu'innocente !) se soit dit, à son heure, disciple d'Œtinger, qu'il paraissait d'ailleurs ne connaître que vaguement. Il vaut la peine d'en fournir la preuve, ne fût-ce qu'à l'appui de notre dire qu'il est un point commun où les belles âmes se rencontrent. C'est à propos de la formule fameuse d'Œtinger déjà citée : *Die Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes*. Voici donc ce qu'écrit cet homme de bien que nous regrettons tous (je parle de M. Astié) : « Non, non, l'esprit et la matière ne sauraient être condamnés, comme Ormuzd et Ahrimane, à abdiquer l'un devant l'autre, après s'être com-

[1] Dans le journal *la Réformation au XIXe siècle*, où il a donné une biographie fort intéressante d'Oetinger.

battus pendant une éternité. Je suis Gaulois, je n'ai pas l'habitude de me perdre dans les nuages; aussi j'avoue que je me suis senti pris par mon faible le jour où je me suis laissé dire qu'un certain rêveur, un théosophe, dont je regrette d'avoir oublié le nom, entendait les choses tout autrement. D'après lui, la formation d'un être organisé, réunion d'esprit et de matière, serait le chef-d'œuvre définitif auquel Dieu aurait travaillé dès le commencement du monde. Voilà qui est clair et saisissable, je ne consentirai jamais à ce qu'on éteigne ce flambeau-là. Avec Molière et Gassendi, je déclare qu'un homme pur esprit ne saurait me suffire. Sous peine de renoncer à moi-même, et jamais je n'y consentirai, il me faut un homme esprit et matière, et cela pour toute l'éternité; je ne sors pas de là[1]. »

Mais revenons à Rothe, auquel il est temps d'arriver.

Rothe dans son *Encyclopédie théologique*, comme dans les premières pages de son Ethique, semble à première vue, caractériser la méthode spéculative qui est la sienne, comme l'exercice sans limites et sans contrôle de la pensée pure, en dehors de toute donnée expérimentale. Ceux qui s'en tiennent exclusivement à cette définition s'associeront à la critique fort sévère que j'ai rappelée en commençant, et qui revient à le taxer, soit de beaucoup d'outrecuidance, soit de beaucoup de naïveté. Il m'a paru nécessaire de signaler le contrepoids très essentiel que sa méthode spéculative trouve dans son inspiration qui est toute phénoménique, pour parler le langage d'Œtinger. C'est un contraste, si l'on veut, ce n'est pas une contradiction, à moins qu'on ne dénie à la spéculation tout droit de partir d'une donnée quelconque sur la nature, et qu'on ne veuille pousser à l'extrême ou à l'absurde sa revendication d'être elle-même. Sa notion de l'esprit, nécessaire pour comprendre sa théorie du péché, revient à chercher les origines de l'esprit dans la nature, à résoudre en unité l'antithèse de la nature organique et de l'être spirituel. Il faut, pour l'entendre, exposer son concept de la création, et résumer en peu de mots, ce qui n'est pas très facile, les thèses fondamentales de la première partie de l'Ethique.

[1] *Revue de théologie et de philosophie*, 1879, p. 108.

L'Ethique de Rothe comporte trois parties : la première traite de la doctrine du Bien (*Güterlehre*). La seconde aborde la notion de la Vertu (*Tugendlehre*) considérée successivement comme idéal abstrait, indépendamment du péché et de la rédemption, puis dans sa réalité concrète, en rapport avec ces deux notions. La troisième est consacrée à la doctrine des devoirs (*Pflichtenlehre*). Le tout est précédé d'une introduction dont la portion la plus étendue, formant le fondement de l'éthique, constitue la portion essentiellement spéculative de l'ouvrage, où l'auteur expose ses vues sur Dieu, la création, le monde, l'homme. Ce sont ces vues que nous allons très rapidement, cela va sans dire, trop rapidement, esquisser.

L'essence divine, ou l'*Absolu*, est l'Unité de la *pensée* et de l'*Etre*. Cette Unité fait le fond même de la notion de l'Esprit. L'Unité de la pensée et de l'être ou si l'on préfère, de l'idéal et du réel, voilà le caractère essentiel de l'Esprit. C'est l'esprit qui constitue la *nature* divine, de même que si l'on envisage non plus l'unité de la pensée et de l'être, mais l'unité de la pensée et de la libre activité, on a la *personnalité* divine. Les deux ensemble : la nature divine et la personnalité divine forment le *moi* divin. Par l'action de sa personnalité sur sa nature Dieu pose définitivement son *non moi* qui est le *monde*, et qui, comme contre-position du moi divin, se produisant en dehors du temps, est nécessairement éternel, et, à ce qu'il semblerait, infini.

Ici, une courte parenthèse est nécessaire. En rassemblant, il y a déjà assez longtemps, ces notes, j'ai travaillé sur la première édition de l'*Ethique*, qui est de 1845 et 1848. M. le Dr Leenhardt, dans son ouvrage sur *Le péché d'après l'Ethique de Rothe*[1] signale entre cette première édition et la suivante, certains changements, par lesquels Rothe a tenu compte de diverses critiques qui lui avaient été adressées. Je n'ai pu, pour mon travail, rechercher et comparer cette nouvelle édition, et j'ai dû m'en tenir aux indications de M. Leenhardt. C'est ainsi que d'une édition à l'autre, Rothe a un peu modifié sa notion de

[1] Paris, Fischbacher, 1893. C'est une recension de cet ouvrage, publiée dans le *Chrétien évangélique* d'août 1896, qui a formé le noyau du présent travail.

la Création[1]. La contreposition du non moi n'est plus, comme il le paraissait, une nécessité logique, mais une nécessité morale. Dieu le pose par un acte de liberté. Cela, autant que j'ai pu en juger, ne change rien d'essentiel à ce qui va suivre.

La matière (*Materie*) qui forme le monde n'est pas encore la matière au sens où l'entend la science expérimentale (*Stoff*). C'est un pur être de raison, *matière* absolue, comme antithèse de l'esprit, *non nature*, en tant qu'antithèse de la nature divine, *matière brute*, en tant que non personnalité. Elle constitue le *monde des Eons*, et se décompose en deux pures négations : le *temps* et l'*espace*. Le temps est une entité qui n'a pas d'existence ; l'espace, c'est le vide. Tous deux se déterminent réciproquement. Le temps mesuré par l'espace, c'est le *mouvement :* l'espace, compté au moyen du temps, c'est l'*étendue*. C'est au reste ce qu'expriment les deux formules connues :

$$v = \frac{e}{t} \qquad\qquad e = vt.$$

Tous les deux constituent le monde de l'*Ether*. A son tour, l'étendue en mouvement, c'est l'*attraction* et la *répulsion*, le mouvement, sollicité par l'étendue, c'est la *pesanteur*, soit ensemble le monde astronomique et mécanique.

L'attraction et la répulsion devenues pesantes, c'est la *matière* (Stoff). La pesanteur attirée et repoussée, la *force*. Avec la matière et la force, nous avons le *monde élémentaire et chimique*. La matière, sous l'action de la force, c'est le *corps* constitué ; la force, sollicitée par la matière, c'est la *forme*. Nous assistons à l'éclosion du monde minéral qui est simplement : matière, corps et forme. Les éléments continuent à se développer réciproquement. Le corps en *form*(ation), c'est l'*organisme*, la forme déterminée par le corps, c'est la *vie*. Organisme et vie sont l'apanage du monde végétal. Ces syzygies se poursuivent dans leur action respective :

L'organisme *vivant*, c'est le corps animal.

La vie *organique*, c'est l'âme. Et nous arrivons au *monde animal*.

[1] Leenhardt, ouv. cité, p. 30.

Au sein du monde animal, l'*âme* renferme, encore indifférenciées, la *conscience* et l'*activité*. Les déterminations réciproques de la conscience et de l'activité par la réaction de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme donnent les *sens*, les *forces*, les *sensations* et les *instincts*. L'âme consciente communique au corps des sensations, le corps lui rend des perceptions sensibles, et ainsi de suite.

En arrivant ainsi à l'homme, la dualité de la conscience de soi et de l'activité se ramène par le même procédé, à l'Unité. La conscience de soi devient *active*, l'activité devient action *consciente* et volontaire. Ainsi apparaissent la *raison* et la *volonté*, dont l'unité constitue la *personnalité* comme tout à l'heure la personnalité divine était l'unité de la pensée et de la libre activité.

L'être humain forme, on le voit, un nouveau terme d'une série où les déterminations réciproques et constamment fécondes, dont nous avons essayé de donner une idée, se sont simplement poursuivies. Avec la personnalité, apparaît le pouvoir de se déterminer soi-même, qui, en puissance, mais en puissance seulement, est *liberté*, tandis que, au point où nous sommes, elle n'est encore que la liberté de choix, le *libre arbitre*.

Et puisque, après tout, nous ne faisons pas un travail sur l'*Ethique* de Rothe, en général, nous pouvons arrêter ici notre analyse de ces déterminations, analyse dont vous voyez le but, qui est uniquement de vous laisser entrevoir par quels procédés, conformes à ceux de la nature, Rothe fait s'engendrer réciproquement les déterminations toujours plus élevées de la création. Nous allons maintenant nous en tenir aux notions qu'il va être utile d'éclaircir pour comprendre sa théorie du péché : celles du libre arbitre, de la liberté et de l'esprit, et nous commencerons par cette dernière.

Nous avons vu que Rothe, au début de son exposition, définit l'esprit : l'unité effective, absolue de l'idéal et du réel, de la pensée et de l'être. Le mot pensée est entendu ici non pas au sens de *denken* actif, mais au sens passif: *Gedanke*. L'esprit est l'être *pensé* et l'être *posé*. Etre pensé et être posé épui-

sent en effet les deux catégories de l'être. L'esprit est donc la parfaite réalité. L'un et l'autre, pensée absolue et réalité absolue, représentent l'esprit absolu.

Ce point est, aux yeux de Rothe, essentiel. « Le lecteur, dit-il, qui m'a suivi jusqu'ici, fera bien, s'il ne parvient pas à s'approprier cette définition, de ne pas aller plus loin. »

L'idée de l'homme est de réaliser l'esprit, puisque l'esprit est l'existence véritable, le seul « être » complet, puisque tout ce qui n'est pas esprit, ne réalise pas complètement son idée. L'homme doit devenir esprit, puisque le but de la création, nous l'avons vu, c'est la pénétration du non moi divin, par le moi divin. Le monde que Dieu pose, Dieu veut en faire un autre lui-même, et l'être créé réalise son idée, dans la mesure où il devient semblable à Dieu. L'homme, qui est le couronnement de la création, devra donc, pour devenir vraiment homme, devenir esprit. Qui dit esprit, dit par là-même perfection et bonté, puisque l'essence de l'esprit est de réaliser parfaitement son idée et que l'idée de l'esprit dans la créature, est l'union avec Dieu.

Mais l'esprit ne saurait être créé de toutes pièces, ce qui est en contradiction avec la notion morale de l'esprit. L'homme ne saurait être créé esprit, pas plus qu'il ne saurait être créé bon, au sens moral du mot. Ce serait d'ailleurs en opposition avec ce que nous savons de la création, qui est un *processus*. D'autre part, on ne saurait concevoir la création de l'esprit comme celle d'une simple virtualité, puisque l'essence de l'esprit est d'être un idéal réalisé, actualisé. Ce qui est impliqué dans la nature de l'homme, telle que nous venons d'en indiquer la genèse, ce n'est pas l'existence de l'esprit, c'en est la possibilité. Avec la puissance de se déterminer soi-même qui est le point jusqu'auquel nous avons poussé notre analyse de tout à l'heure, l'homme n'est pas esprit, il est un être capable de devenir esprit. Ce que l'ancienne psychologie appelait le triomphe de l'esprit sur la matière, représenté comme l'idéal moral, devrait plutôt s'appeler l'éclosion de l'esprit.

[1] *Ethik*, § 12. Remarques.

Passons maintenant à la définition de la *liberté*. Si l'esprit est, pour s'exprimer d'une façon fort abrégée, un *produit*, une actualité, et non pas une simple virtualité, il en est de même de la liberté. Elle n'est pas un moyen d'atteindre un but, la réalisation de l'idéal moral, considéré comme déterminé religieusement, en d'autres termes le moyen de réaliser la communion avec Dieu, l'union de la volonté de la créature avec celle du Créateur. Elle est, elle-même, un but à atteindre, l'état du sujet qui veut entièrement ce qu'il veut, l'affranchissement de la volonté de tout élément de contrainte déterminant. Qu'il s'agisse de Dieu, ou qu'il s'agisse de l'homme, le mot liberté a toujours le même sens. Dire que Dieu est libre de vouloir indifféremment le bien ou le mal, c'est poser en fait une simple alternative abstraite, concevable sans doute pour l'intelligence, mais qui n'est qu'un simple jeu d'esprit. La possibilité de concevoir l'absurde comme possible, par exemple que la somme des angles d'un triangle ne soit pas égale à deux droits, ce n'est pas une perfection de l'intelligence, c'en est une limitation. A plus forte raison en est-il ainsi du *mal*, qui est le non sens moral. L'idéal moral n'est atteint que lorsque le bien est devenu une nécessité morale; l'homme idéal, l'homme sanctifié, ne peut pas pécher, comme dit saint Jean, parce qu'il est né de Dieu.

Maintenant, de tout ce qui précède, résulte que la liberté, ainsi conçue, ne saurait être placée au point de départ du développement de l'être personnel; elle est au terme de ce développement. Elle n'est pas là pour assurer l'épanouissement des forces de l'organisme dans le sens du bien et de l'union avec Dieu; cet épanouissement au contraire, elle le réclame, elle en a besoin pour être elle-même. En d'autres termes, l'homme n'a pas reçu la liberté pour s'assurer la possibilité de ne pas pécher, il ne devient libre que s'il ne péche pas, et tout acte par lequel les instincts et les sensations égoïstes l'emportent, entravent la venue à bien de la liberté morale. Ce que l'homme possède à la place, nous l'avons vu, comme résultat de son développement, c'est le *libre arbitre;* la liberté de choix. Il nous reste à nous demander ce qu'il faut entendre par là.

On devine, par tout ce qui précède, que pour Rothe, le libre arbitre ne saurait être défini comme *liberum arbitrium indifferentiae*, ou *aequilibrii*, c'est-à-dire la faculté de se déterminer indifféremment pour des actions opposées: l'équilibre moral parfait. C'est là une pure abstraction qu'on peut abandonner aux systèmes qui ne se préoccupent pas de la place de l'homme dans la création, qui ne tiennent aucun compte du développement qui a précédé l'apparition de l'espèce humaine sur la terre, ni des conditions dans lesquelles apparaît l'individu.

Or, tout le monde ici a pu s'en rendre compte, au moins très approximativement. S'il y a quelque chose qui recommande le point de vue de Rothe à la pensée contemporaine, c'est la manière dont il rend compte d'un problème qui la préoccupe à bon droit: la raison d'être de la nature avant l'homme. Sans entrer dans le détail que le sujet pourrait comporter, disons seulement que la manière dont le processus créateur est envisagé explique d'une façon au moins suffisante et provisoire faisant abstraction ici de la notion théosophique d'une chute antérieure[1], bien des énigmes de la nature. Ainsi l'apparition de formes simplement ébauchées, devenant plus parfaites quand nous passons d'un organisme inférieur à un organisme supérieur. Ainsi, cet aspect d'essais gigantesques, démesurés, en quelque sorte manqués, qu'offrent certaines créations paléontologiques; la physionomie, à nos yeux malfaisante, de beaucoup de créations inférieures; dans un autre domaine, l'impossibilité de tracer la frontière entre le monde végétal et le monde animal, ou celle de déterminer la limite où finit l'instinct et où commence l'intelligence, le pressentiment du supérieur dans l'inférieur qui se rencontre dans toute la création. Et qu'on en pourrait citer d'autres! Ainsi, ce mystérieux appel du petit chien qui se frotte à l'homme, comme s'il lui adressait une adjuration muette de l'initier à un monde inconnu qu'il soupçonne! Oui, la nature est un

[1] Je dis: faisant abstraction, sans l'écarter, d'autant plus qu'en finissant nous aurons à y revenir; mais nous en tenant pour le moment à la considération empirique des choses.

monde de mystères. O création! que ton infini nous dépasse! Mais ne restons pas en route.

Si donc, disions-nous, il est une analyse cosmologique qui fasse droit au grand principe des sciences naturelles : *Natura non facit saltum*, c'est assurément, celle de Rothe. Or, cette marche qui lui est chère, quand il s'agit de la nature, il n'y renonce pas quand il arrive à l'homme. Nulle part, et à aucun moment, ni l'individu ni l'espèce humaine ne peuvent être conçus comme séparés arbitrairement soit du développement antérieur qui a annoncé et préparé celle-ci, soit des conditions réelles dans lesquelles apparaît celui-là. On comprend que, dans cette donnée, il n'y ait aucune place pour le *liberum arbitrium indifferentiae*. A quel moment précis, à quel point d'inflexion sommes-nous *nous* ?

Il y a bien une curieuse idée que Rothe émet, au cours de son analyse du développement de la personnalité. Dans ce développement qui aboutit à l'apparition du *moi*, il admet une phase, un moment où Dieu plonge l'organisme, avec ses instincts et ses appétits, dans une sorte d'assoupissement, pour permettre au moi d'apparaître[1]. Ce serait, si on ose dire, une sorte de coup d'état divin, facilitant l'apparition du nouveau facteur, insuffisamment préparé par les réactions de l'âme consciente et de l'âme active. Je n'insiste pas sur cette idée, qui ne m'est pas suffisamment claire, et dont il n'a pas fait usage dans sa théorie du péché. Revenons au libre arbitre.

Deux causes concourent à rompre, ou pour mieux dire à empêcher de s'établir l'équilibre moral nécessaire au fonctionnement normal du libre arbitre : c'est la puissance des instincts et celle de l'éducation. Les instincts naturels sont nécessairement égoïstes, puisqu'il tendent à la conservation de la vie individuelle, et sensuels, puisqu'ils naissent des déterminations de la vie organique. Or, égoïsme et sensualité, ce sont là les deux catégories constitutives du péché. Je me contente de donner en passant cette définition du péché, qui est pour Rothe le non esprit = le non bien, comme cela doit résulter

[1] Voir Leenhardt, ouvrage cité, p. 77 et p. 222, où l'auteur reproche à Rothe de ne pas avoir tiré parti de cette notion dans sa théorie du péché.

suffisamment de ce qui précède. Il y a donc présupposition manifeste d'une rupture d'équilibre au profit de l'inférieur et au détriment de la formation de l'esprit.

La formule historique du *liberum arbitrium indifferentiae*, où l'individu est maître de sa destinée, c'est le mythe ancien d'Hercule, au carrefour du Vice et de la Vertu. Supposons pour un instant l'homme en possession d'un plein libre arbitre, et de plus, se déterminant sans motifs, le calcul des probabilités nous fera concevoir l'humanité se divisant en deux parties parfaitement égales, dont l'une suivra une marche ascentionnelle vers l'esprit, et l'autre, rétrogradera vers les instincts inférieurs. Vous ne songerez pas à protester contre cette intervention des mathématiques dans le domaine moral, puisque c'est là une pure supposition, et que nous sommes dans le cas d'y en substituer une autre, qui, elle, n'est pas une supposition, mais une donnée scientifique. Vous savez qu'il existe une science dont le déterminisme n'a pas manqué de se faire une arme contre le libre arbitre, je veux parler de la statistique morale et criminelle. En voici un cas : On a publié, il y a quelques années, un tableau comparatif du renchérissement et de la baisse des céréales en Bavière, ainsi que de l'accroissement et de la diminution du nombre des vols dans ce même pays, entre les années 1882 et 1891. D'une manière générale, les chiffres coïncident remarquablement, non pas parfaitement, il est vrai, il semblerait même que ceux de la criminalité suivent une marche plus régulière. L'écart entre les courbes qui figurent cette fluctuation représente-t-il ce qui reste de liberté à l'individu? Ou bien, indique-t-il le jeu d'autres influences économiques? C'est là une question que chacun résoudra suivant ses présuppositions particulières. Je n'ai cité cet exemple qu'entre des milliers d'autres attestant tous, ce que nous savons d'ailleurs, c'est que les instincts et les appétits sont une puissance d'asservissement essentiellement destructive du libre arbitre, replaçant l'homme sous le simple jeu des forces naturelles.

Ils le sont d'autant plus qu'ils saisissent l'homme à son début, qu'il s'agisse d'ailleurs de l'homme espèce ou de l'homme

individu, antérieurement à toute crise morale, de sorte que quand celle-ci se produit, elle trouve les instincts fortement prédominants et l'équilibre rompu. Je n'ai pas besoin de faire voir combien les vues que j'expose, en essayant de les dépouiller de leur appareil abstrait, et en les appuyant d'exemples concrets sont analogues à ce que nous savons, au peu que nous savons, si vous le voulez, des origines historiques de l'humanité[1]. Les premiers hommes nous apparaissent de plus en plus, par les recherches préhistoriques, comme des primitifs, des instinctifs, absolument engoncés dans leurs appétits. Le témoignage à peu près unanime des missionnaires est qu'il est parfaitement inutile de débuter auprès des peuples de la nature en faisant appel à des aspirations morales qui n'existent nullement. Nulle part, nous disait encore tout récemment l'un d'entre eux, nous ne trouvons en Afrique le sentiment du péché. Nous ne le trouvons pas à notre arrivée; il paraît plus tard, quand des procédés affectueux[2] ont ouvert les cœurs à la prédication de l'Evangile.

Y aurait-il peut-être un contrepoids favorable dans le pouvoir de l'éducation dont il faut aussi dire un mot? L'homme individuel, cela est certain, ne se développe nulle part spontanément. A chaque pas ses instincts trouvent soit un appui, soit un correctif dans l'influence du milieu, tout spécialement dans celle de la famille. Mais ici encore on ne saurait voir comment la puissance de l'éducation pourrait remplacer l'équilibre qui paraît toujours indispensable au jeu du libre arbitre. S'agit-il, en effet, des premiers hommes, et veut-on admettre un acte créateur, les plaçant sur ce point dans une situation privilégiée et unique? Mais, à moins de les sortir des conditions de la vie humaine, et de faire abstraction du processus par lequel l'esprit dérive de l'organisme, on ne saurait faire d'un acte créa-

[1] Toujours, bien entendu, en prenant ce mot dans son sens empirique : ce à quoi nous pouvons remonter, et en faisant abstraction de toute idée d'une chute antérieure, et de toute théorie sur la chute.

[2] En particulier, au moins aux débuts de la Mission au XVIIIe siècle, de riches distributions de tabac, ce dont nous ne blâmerons pas les missionnaires, puisque après tout le goût pour le tabac est un des instincts les plus honorables de la nature humaine.

teur l'équivalent d'une puissance éducatrice. Quant à leurs descendants, une fois l'existence du péché admise, il est évident qu'ils ne sauraient avoir reçu cette direction normale de la part d'ascendants placés eux-mêmes dans une condition qui ne l'était pas. A quelque point qu'on se place dans les destinées de notre race, l'équilibre nécessaire au fonctionnement du libre arbitre paraît rompu. Et que sera-ce si nous faisons rentrer dans la notion de l'éducation, l'hérédité, qu'on pourrait définir: le prolongement rétrospectif et régressif de l'éducation sur les virtualités inconscientes qui concourent à former l'individu? Mais il suffit de prononcer ce mot d'hérédité pour évoquer l'apparition de l'adversaire né du libre arbitre. Cela est tellement évident qu'il paraît inutile d'y insister.

Ainsi, de quelque côté que nous envisagions l'origine du péché, il semble que nous sommes conduits à le considérer comme un élément intégrant du développement de l'humanité, comme un fait aussi inévitable que l'existence de l'organisme, un fait lié nécessairement à l'existence de ce dernier.

Si d'ailleurs, nous essayons ici encore de contrôler ces données par l'expérience, le résultat de celle-ci paraît concluant. Elle nous enseigne l'universalité du péché. Nous pouvons, je pense, tenir ce fait pour indéniable. Tout homme est pécheur. Est-ce là une simple donnée empirique? Evidemment non. A ce simple titre, elle ne saurait compter. L'universalité du péché ne saurait être un fait d'expérience. Et pourtant, nul de nous ne songe à élever cette instance, pour postuler, fût-ce à titre de simple possibilité, l'existence d'individus humains sans péché. Qu'est-ce à dire? C'est que nous ne concevons pas même que ces deux notions: homme et pécheur, ne coïncident pas dans toute leur étendue. C'est que nous procédons, pour admettre l'universalité du péché, exactement de la même manière que dans l'admission de la loi naturelle. Nous concluons, de la multitude des faits observés, à la généralité de la loi. Peut-être même, dans ce domaine, notre affirmation est-elle plus absolue et plus immédiate encore.

Il ne sert de rien de répondre que cette affirmation porte sur un état et non pas sur des actes, et que le libre arbitre est

sauvegardé suffisamment par le fait que chaque acte particulier aurait pu être évité. D'abord cela n'est pas absolument certain, expérimentalement parlant, moins encore au point de vue du gouvernement général du monde par la Providence, pour laquelle maint acte est un fait donné; enfin, en soi, cela est moins encore concevable. On ne conçoit pas l'idée d'une somme a, b, c,... n, dont tous les éléments peuvent être positifs, et qui elle-même serait nécessairement inférieure à $a + b$ ..... $+ n$.

Ainsi l'expérience et le raisonnement semblent parfaitement d'accord pour nous forcer à concevoir le péché comme inévitable, en tout cas, dans l'état actuel, empirique, du monde et de l'homme, le seul, après tout, où nous puissions contrôler le raisonnement par l'expérience.

* * *

Celà est-il bien certain? Et si nous recourons à une autre source d'information, les postulats de la conscience chrétienne aboutiront-ils au même résultat?

Procéder de la sorte, par voie de question serait une simple figure de rhétorique, et même d'assez mauvais goût. On sait assez, sans qu'il soit nécessaire de le demander, que la conscience religieuse proteste de toutes ses forces contre toute conception qui rend le péché excusable, qu'il s'agisse de la théorie qui en fait une simple maladie spirituelle, notion peu claire d'ailleurs, puis qu'après tout, une maladie de la volonté, c'est précisément le mal; ou qu'on essaye du point de vue défendu un temps par M. Scherer, qui tient le remords pour une illusion transportant l'absolu dans la liberté, tandis qu'il faudrait simplement voir cet absolu dans la loi morale elle-même [1]. Nous n'avons pas affaire ici avec une sorte de réclamation générale, et si l'on ose dire, sentimentale ou déclamatoire, sur laquelle il serait aisé de passer à l'ordre du jour. Il s'agit tout au contraire, de compter avec un fait religieux aussi universel

[1] Article de la *Revue de théologie et de philosophie chrétienne* (de Strasbourg), décembre 1853; reproduit dans les *Recherches de la méthode*, de Ch. Secrétan, p. 157 et suiv.

que le péché lui-même. Partout et toujours, quand la conscience se réveille, elle proclame le péché inexcusable ἀναπολόγητος comme dit saint Paul. C'en est même à ses yeux, le propre caractère. Et elle ne trouve la paix que sur le chemin du repentir qui l'affirme. Les luttes profondes, angoissantes d'un Augustin ou d'un Luther, qui n'ont trouvé leur apaisement que dans la Croix de Christ, n'appartiennent certes pas au domaine des illusions morales ou des aberrations religieuses. « O mes amis, s'écrie Ad. Monod, qu'est-ce que le péché? Qui est-ce qui comprend parmi nous ce qu'il a de criminel, ce qu'il a d'amer, ce qu'il entraine naturellement de jugements épouvantables? et la nécessité absolue d'être complètement lavé et affranchi, pour goûter un moment de repos? » C'est là, peut-on dire, le fait chrétien par excellence, indépendant de toute théorie théologique; on le trouve chez le catholique pieux, comme chez le protestant extrême, chez l'arminien Wesley, comme chez le prédestinatien Calvin, partout et toujours, en un mot. Le conducteur d'âmes qui se trouvera en présence d'une conscience saintement remuée se verra obligé, quoi qu'il en ait, de lui tenir toujours le même langage, et de l'adresser à la même source de consolations lui montrant sa ressource dans le Sauveur, et non dans telle circonstance atténuante qu'elle pourrait invoquer. Si chez ce médecin spirituel, quelque théorie l'emporte sur cette exigence pratique souveraine, et qu'il en vienne à diminuer en quoi que ce soit la gravité de la transgression, le pécheur réveillé n'hésitera pas à répondre: « Laissez-moi, en voulant me faire du bien, vous me faites du mal, » et le prédicateur qui aura l'idée de présenter l'Evangile comme l'annonce que le cœur humain se trompe en prêtant à Dieu contre le péché une colère qui n'existe pas, n'exercera aucune influence bienfaisante sur son troupeau.

La voix que nous venons d'entendre est bien celle du principal témoin, non seulement parce que la conscience, nous sommes tous d'accord là dessus, possède une autorité plus grande, mais aussi parce qu'il est certain qu'elle voit plus loin et plus clair. Il est évident qu'en tenant compte des déductions de la spéculation et des inductions de l'expérience, nous ne

pouvons les entendre qu'à titre de témoins et non de juges. Comment la spéculation pure, en particulier, ne serait-elle pas au moins un peu suspecte, en face des données de la psychologie nouvelle qui l'obligent, ou vont l'obliger à refaire sa notion de la personnalité, et qui la menacent dans un de ses axiomes : l'identité du moi ? Prenons donc conseil de la spéculation et de l'expérience, mais entendons-les à titre provisionnel, et d'autre part, voyons quelle est au juste la portée de la protestation de la conscience chrétienne contre l'affirmation du caractère inévitable du péché.

Que dans l'état actuel, empirique, de l'humanité, le péché nous apparaisse comme inévitable, c'est là un allégué contre lequel la conscience chrétienne ne réclame pas. Elle réclame si peu qu'elle proteste au contraire contre la prétention de l'homme qui dirait échapper à la loi commune. Qu'il s'agisse du Cafre qui accueille l'exhortation du missionnaire à se convertir par ces mots : « Mon cœur est tout blanc, tout blanc, » ou du chrétien d'extrême avant-garde enrôlé sous la bannière des « Cœurs purs, » nous ne demandons pas même, comme le pieux Auguste Rochat, à être associé vingt-quatre heures à la vie d'un tel homme pour nous convaincre que comme le juste de l'Ancien Testament, il pèche sept fois le jour; nous protestons d'instinct, par ce même instinct qui, nous l'avons vu, nous fait écarter l'instance que le péché n'est pas un fait d'expérience, le même instinct ou la même conviction qui nous ferait repousser par exemple, sans examen et d'emblée, l'assertion que dans les régions inexplorées de l'Asie centrale, il y a un pays où une pierre lancée vers le ciel ne retombe pas à terre. Qu'est-ce à dire, si nous nous entendons bien, si ne n'est qu'à nos yeux, le péché est, dans l'état actuel du monde, une loi de la nature comme la gravitation, une loi comme dit saint Paul, à laquelle la nature humaine est assujettie? Aussi bien, Rothe fait-il observer quelque part que quand la conscience s'éveille, ce dont l'homme s'accuse, ce n'est pas d'être pécheur en général, c'est d'avoir commis des péchés particuliers. Nous avons tous enseigné à nos catéchumènes qu'une conviction générale de péché est de peu de valeur, comme le rend sensible

la vieille histoire du moine qui s'accusait d'être un très grand pécheur, et qui donna des coups de bâtons à son interlocuteur quand celui-ci lui répondit que c'était bien vrai. Il va sans dire d'ailleurs, que la confession d'un péché particulier, à son tour, n'a de valeur que quand elle nous conduit à la connaissance de notre état général ; mais ceci est une autre question. Nous ne sommes donc pas uniquement des révoltés, nous sommes des esclaves, esclaves d'une loi que nous n'avons pas faite puisque nous la subissons. Nous ne sommes pas les créateurs de notre état de péché, et, il est bon de l'ajouter, si nous en étions les créateurs notre état de péché serait sans remède. En effet, si le péché était un fait absolument libre et volontaire, il serait non pas seulement inexcusable dans le sens spécial où Paul entend ce mot, il serait rigoureusement, absolument inexcusable. Or s'il était absolument inexcusable, il serait par là absolument inexpiable. Le pardon serait un acte arbitraire, incompatible avec la liberté divine, qui bien loin d'être, comme nous l'avons vu avec Rothe, qui, je crois, est ici parfaitement dans le vrai, un synonyme d'arbitraire, en est au contraire l'antithèse absolue.

Je ne puis qu'indiquer ces idées tout à fait en passant ; il suffit, je crois, de les indiquer. A cet égard, il y aurait toute une étude à faire sur la Rédemption, en la rattachant à la notion du miracle, et en essayant de développer la merveilleuse profondeur de la pensée de saint Paul, qui n'a pas craint d'appeler le sacrifice de la croix une « folie de Dieu, » en même temps que la sagesse de Dieu. C'est-à-dire, comme dans le miracle lui-même, la souveraine sagesse, absolument exempte d'arbitraire, qui ne nous paraît, à nous, injuste et peu sage que parce que nous ne percevons pas tous les faits et toutes les lois du monde moral, de même que, dans notre critique du miracle, nous ne tenons compte que d'une part des lois et des faits du monde physique.

Que la Rédemption, qui paraît à la raison humaine mal éclairée une folie, ne soit pas un acte arbitraire, qu'elle tienne compte du caractère relatif du péché, c'est là l'enseignement constant de l'Ecriture, qui exclut de la Rédemption non seulement les intelligences célestes déchues, qui paraissent avoir pé-

ché en pleine connaissance de cause, mais aussi les hommes chez qui le péché est devenu une nature, en devenant le péché contre le Saint-Esprit. Cette conception du caractère relatif et non absolu du péché, que nous nous garderons bien, pour éviter tout malentendu, d'appeler une atténuation, elle est, non pas répudiée, mais au contraire appelée par l'instinct religieux, qui voit qu'en repoussant l'appel du Sauveur, c'est-à-dire la déclaration que son péché peut être pardonné sans que la Loi morale soit violée, l'homme transforme son péché en un autre plus grave et dès lors, définitif. C'est ce que disait un grand fou, qui était, par éclairs, un grand sage, Verlaine. « Je vous dis, moi, que Judas est damné, mais non pas pour avoir livré le Christ, non pas pour cela; il est damné pour s'être pendu de désespoir, pour avoir mis en doute l'infinie miséricorde de Dieu. »

Ou, puisqu'il vaut mieux citer la parole du Maître, écoutons le Seigneur lui-même : « Si je n'étais pas venu, et que je ne leur eusse pas parlé, ils n'auraient point de péché, mais maintenant, ils n'ont point d'excuse de leur péché. » Jean XV, 22.

* * *

En résumé, il y a donc dans le péché, considéré empiriquement, un élément d'inévitabilité. D'autre part, s'il est en quelque mesure inévitable, ce n'est pas en vertu d'une nécessité interne. C'est sur ce dernier point que porte exclusivement le postulat de la conscience chrétienne. Essayons d'en préciser le sens.

Nous sommes pécheurs, et nous sentons que nous ne devons pas pécher. Cela suffit à démontrer que le péché n'est pas au sens rigoureux et complet du mot, une loi de notre nature. Un pommier est fait pour produire des pommes, un liquide est fait pour couler, un tigre est créé pour se nourrir de chair, et non pas de végétaux : le pécheur n'est pas fait pour pécher. En d'autres termes, le péché n'est pas *notre nature*. Dans la fameuse controverse entre Strigel et Flacius, on a demandé si le péché originel, n'étant pas un accident de notre nature, devait être considéré comme une substance. Quand les Flaciens ont répondu qu'il était une subtance, leurs adversaires leur ont

montré qu'il fallait en déduire logiquement la non culpabilité des incrédules.

Nous nous sommes placé à un autre point de vue, et, laissant de côté les distinctions scolastiques de substance et d'accident, nous avons fait voir que si le péché était une nature en l'homme, la rédemption ne serait concevable, ni au point de vue moral, puisqu'elle serait le renversement des fondements du monde moral, ni au point de vue psychologique, puisqu'elle substituerait arbitrairement une nature à une autre.

Mais alors, si le péché n'est pas en nous une nature, s'il reste, comme nous l'admettons tous, une part à faire à la liberté, en quoi consistera d'autre part, l'élément d'inévitabilité que nous avons dû réclamer, aussi bien au nom de la spéculation qu'au nom de l'expérience. Il ne faut pas chercher cet élément dans l'individu, puisque l'individu s'accuse et se repent. Reste à le chercher dans l'espèce, et c'est ici que nous revenons à Rothe, dont nous nous sommes momentanément écartés.

Si, au début de cette étude, nous avons consacré quelques pages à son concept de la Création, c'est pour pouvoir nous y référer ici. On peut, par ce que nous avons dit, pressentir sa réponse à la question: D'où vient que le péché est attaché à l'Humanité? Cela vient, répond-il, de la nature elle-même, de cette matière obscure, aveugle, pesante, antithèse absolue de l'esprit, que Dieu a posée comme le non-moi divin, et dont le processus créateur a fait dériver l'esprit. Ce dernier, procédant nécessairement d'une source aussi troublée, ne peut se réaliser qu'en traversant le péché comme une phase inévitable.

Nous avons signalé le changement que Rothe a, d'une édition à l'autre, apporté à sa pensée dans le concept de la contreposition du non moi. Cela ne change d'ailleurs rien d'essentiel à l'objection qui se présente immédiatement à l'esprit. S'agit-il en effet de l'envisager comme une nécessité métaphysique, ainsi qu'il la considérait d'abord? La responsabilité du péché passe de l'homme à Dieu. Le péché n'est inévitable pour l'homme que parce que le fait qui le conditionne est inévitable pour Dieu. Et si cette condition est nécessaire, si elle est le seul mode possible de la création d'êtres libres, ce n'est plus la liberté humaine

qui est compromise, c'est la liberté divine. Veut-on faire au contraire du processus créateur, non pas un acte nécessaire, mais un acte de liberté? Il nous semble que Rothe, en améliorant sur ce point sa conception de la Création, aggrave par là-même la difficulté de concevoir le péché en dehors de la causalité divine. Si cette condition qui fait dériver l'esprit de l'évolution naturelle, a été voulue librement, c'est la sainteté divine qui est compromise, et qui a, non plus subi, mais directement voulu le péché comme condition de l'esprit et de la sainteté. Deux conclusions également anti-religieuses.

Ne nous étonnons pas de nous trouver acculés à une impasse. Tous ceux qui ne se sont pas payés de mots, tous ceux qui ont voulu tenir compte dans la question qui nous occupe de ces trois facteurs : la nature, l'histoire, la conscience [1], et de ces deux faits: l'universalité du péché dans l'espèce, la responsabilité dans l'individu, ont été amenés à cette conclusion : L'individu empirique, l'homme tel que nous le connaissons, et aussi haut qu'on puisse remonter, partage avec un autre la responsabilité du péché. Avec qui?

Que nous importe? diront plusieurs, puisque après tout l'essentiel n'est pas de savoir comment un mal est venu, mais comment il s'en ira, et que d'ailleurs, nous en savons assez quand nous savons que, de cette responsabilité, nous avons notre large part.

Il importe, répondront d'autres, qui estiment d'abord que ce mot: que nous importe? devrait être banni de la théologie, parce que, en théologie comme en art, c'est ce qui semble oiseux qui est le vrai nécessaire. Celui qui n'a pas l'amour des questions qui semblent ne servir à rien, ne sera jamais théologien. Ceux-là d'ailleurs estiment qu'il importe beaucoup que nous établissions que cette responsabilité, ce n'est pas Dieu qui la partage avec nous. Dieu, l'auteur du péché, c'est là le πρῶτον ψεῦδος, de tous les systèmes où s'énervent la pensée et la vie chrétiennes. Rothe, le grand Rothe lui-même, malgré d'élo-

[1] On comprend sans qu'une explication soit nécessaire, pourquoi nous n'ajoutons pas : Et l'Ecriture, puisque c'est justement l'Ecriture qu'il s'agit d'interpréter.

quentes protestations, a-t-il entièrement échappé à cette conclusion? Il nous semble que non.

Avec qui dès lors?

Nécessairement avec un être libre qui ne soit pas Dieu, et dont l'intervention ait eu place en dehors de l'histoire connaissable de notre espèce, puisque, si haut que nous remontions, cette histoire est placée sous la domination du péché et qu'il est très vrai que, dans son état actuel, l'humanité ne prend connaissance de la sainteté qu'en traversant le péché.

Avec un être libre dont l'action ait été déterminante sur l'espèce, puisque ainsi que nous avons essayé de le montrer, c'est à l'espèce que revient l'élément de l'irresponsabilité, l'individu se sentant pleinement responsable. Ce partage, j'en conviens, serait d'ailleurs inacceptable pour le nominalisme, pour qui l'espèce n'est que la collection des individus. Resterait pour le nominalisme à expliquer par la liberté, l'universalité du péché. La théorie de la chute reste ainsi à l'heure présente, la seule solution respectueuse de ces deux conditions du problème: Accepter dans toutes ses conséquences la réalité universelle du péché d'un côté, la possibilité morale de la rédemption de l'autre, sans faire remonter jusqu'à Dieu la responsabilité de la première.

Au moment de finir, car il est temps de finir, je ne me dissimule pas l'inconvénient d'essayer de résoudre un problème par un problème. Toute théorie de la chute, qu'il s'agisse de celle qu'a formulée en son temps M. Secrétan, et que M. Astié a si vivement critiquée, ou qu'il s'agisse de la théorie ecclésiastique, se heurte à des difficultés scientifiques que je n'ai pas le temps même d'indiquer ici. Il faut convenir que ce que nous savons, le peu que nous savons, encore une fois, des origines de l'humanité, n'est pas favorable à cette dernière, la théorie ecclésiastique[1]. L'idée de la chute n'en reste pas moins une sorte de pôle magnétique, vers lequel la pensée chrétienne est

[1] A ce point de vue l'idée d'une chute antérieure à la création actuelle se concilie beaucoup mieux avec le caractère des premiers êtres révélés par la géologie et avec ce que nous savons de l'homme préhistorique; cette idée n'a pu être abordée.

ramenée, après avoir oscillé, tantôt vers le déterminisme, tantôt vers le kantisme abstrait, après s'être arrêtée plus ou moins longtemps dans l'agnosticisme. Or l'agnosticisme n'est qu'une solution provisoire qui a certainement sa valeur aux époques de lassitude de la pensée, où celle-ci éprouve le besoin de se retremper à la fois dans l'action et dans l'étude probe et impartiale des faits. Nous sommes à une de ces époques ; quand nous l'aurons traversée, ce qui ne saurait manquer, nous en reviendrons, je crois, à l'inspiration de Rothe et de son initiateur. Peut-être alors, instruits et meurtris par les expériences du passé, reprendrons-nous cette méthode *phénoménique* que recommandait le vieil Œtinger, qui ne sépare pas l'homme de la nature. Nous creuserons le problème des rapports de l'espèce et de l'individu, en utilisant les données de la psychologie nouvelle qui nous révèle dans l'homme un être infiniment plus complexe et plus dépendant des influences connues et occultes du milieu (ce mot milieu entendu dans toute son extension) que ne le soupçonnait l'ancienne; le tout contemplé à la lumière d'en haut. Pour tout dire d'un mot, nous referons l'Ethique de Rothe dans un esprit rigoureusement théosophique.

LUTHER A ROME

PAR

EMILIO COMBA

Le nom de Luther ne vieillit pas. On ne s'attendait cependant pas à ce que le présent jubilé dût le rappeler, à Rome même. Mais, déjà la promesse de l'indulgence plénière de Léon XIII fit penser à celle que l'on a assez bruyamment colportée en Allemagne et en Suisse au nom de Léon X. Les vieilles cérémonies se renouvellent, comme si la Réforme n'était qu'une parenthèse ou une digression dans l'histoire de l'Eglise. La *Scala Santa* est encore là; des moines et des vieilles femmes continuent à la gravir en récitant les *preces graduales*, comme au temps de Luther. Mais, voici que, les cérémonies préliminaires du jubilé achevées, les Romains s'aperçoivent qu'il n'y a pas de pèlerins, ni comme aux jours de Boniface VIII, ni même comme à l'occasion du dernier jubilé de Léon XII, qui fit pourtant déjà *scappare* des hommes d'esprit comme Massimo d'Azeglio, ainsi qu'il le raconte dans ses *Ricordi* (ch. XXI). Pendant que la presse vaticanesque expliquait le phénomène à sa manière, un journal libéral de la capitale ne s'avisa-t-il pas de se demander ce que Luther pouvait bien avoir eu à admirer à Rome, lorsqu'il la visita avec le Bädeker d'alors en mains, c'est-à-dire les *Mirabilia Urbis* que l'on venait de réimprimer? Cette circonstance indique assez naturellement le sujet de la présente notice. Je n'oublierai pas qu'il ne saurait être question ici de polémiser, mais de faire de la critique historique.

M. Ernest Tissot va nous fournir l'entrée en matière. Voici ce qu'on lit dans son récent livre intitulé *Les sept plaies et les sept beautés de l'Italie contemporaine*, à la page 377 :

« Oh! les légendes! Les écrivains protestants ont-ils assez répété que la vue de Rome papale de 1510 acheva d'éclairer le moine Martin Luther sur la décadence du christianisme catholique!... Au moment d'expliquer l'attrait extraordinaire qu'exerce sur tant d'âmes sincères la beauté du décor catholique italien et comment un séjour dans la Rome papale d'aujourd'hui a été le prétexte de tant de conversions intéressantes, j'ai éprouvé le désir de connaître le détail des reproches que pouvait adresser le Germain peu civilisé aux dilettantes de la Renaissance, contemporains ou compatriotes de Jules II et de Léon X.

» C'est ici que mes difficultés commencèrent, car si les historiens confessionnels ne tarissent point en phrases, d'ailleurs faciles, sur les effets de ce fameux voyage, ils paraissaient moins se soucier d'en relater les péripéties et passaient tous sans insister. Il m'a donc fallu finir par croire que cette tâche était ingrate, et que ce ne fut point sans raison que dans ses *Conférences sur Luther*, le comte de Gasparin, par exemple, préféra la laisser de côté, puisque Merle d'Aubigné lui-même, le grand historien religieux, *celui des auteurs protestants qui me paraît avoir examiné de plus près toutes ces questions* (c'est moi qui souligne), n'a trouvé à relever que les faits suivants :

» D'abord, en Lombardie, première déception : le monastère où vient frapper le pèlerin est un repaire de bons vivants qui passent leur temps à faire ripaille sans songer à observer d'autres règles que celles de leur fantaisie. Luther indigné parle de dénoncer au pape de tels scandales. Le portier est obligé d'avertir le voyageur qu'il courrait des dangers en ne partant point immédiatement. Il est clair que si ces chartreux épicuriens n'avaient pas craint les réprimandes du saint-père, ils eussent laissé le moine qu'ils avaient hébergé et scandalisé faire à sa guise toutes les dénonciations et les réclamations possibles. Avec un peu de perspicacité, Martin Luther aurait pu se dire que ces désordres, par la crainte où se trouvaient

ceux qui les commettaient de les voir révélés, n'étaient donc nullement permis, n'étaient pas même tolérés par la curie romaine et qu'il devait bien se garder de conclure d'un cas spécial aussi détestable à l'impureté générale de la vie des couvents italiens. Mais les réformateurs sont gens de passions plus que d'analyse!... »

Après avoir relevé deux autres petits traits bien connus relatifs à l'encombrement des messes vénales et à la frivolité impie de la conversation de certains ecclésiastiques romains, M. Tissot fait parler Luther à sa façon qui est bien *fin de siècle:*

« Si Martin Luther avait eu la moindre notion de la vie et de l'âme italiennes, il aurait écrit au lieu des phrases que nous venons de lire : « J'étais encore un allemand monotone et mé-
» lancolique. De tels discours me scandalisaient horriblement.
» Mon manque de souplesse intellectuelle m'empêchait de soup-
» çonner que tel diseur de balivernes était, au demeurant, le
» meilleur des prêtres. Ma pesanteur germanique n'arrivait pas à
» concevoir la subtilité latine. En fait d'amusements, je n'ai ja-
» mais compris que les plaisanteries de corps de garde. Mes
» *Propos de table* n'en témoignent que trop. C'est que mon es-
» prit n'avait rien d'attique. Je fus l'enfant de pauvres mineurs
» d'Eisleben; mon éducation ne se fit pas à l'ombre des lau-
» riers d'Académus. Il faut m'excuser ; je puis réclamer les
» circonstances atténuantes ! »

Voilà qui peut suffire. Nous en savons assez long sur l'érudition et la perspicacité qui nous ont valu cette algarade, à laquelle un Allemand quelconque pourrait répondre dans les termes d'une autre algarade que Victor Hugo prête à certain personnage de ses *Misérables*, où il est question de gens proprets, rasés, etc. et d'une vachère qui n'est pas en règle avec le Galatée de Mgr Della Casa. D'après la page que nous venons de rapporter, ne dirait-on pas que la vie de Luther soit ignorée en certains *quarters* de la vie parisienne, qu'on y ignore aussi bien l'histoire de l'Eglise à la veille de la réforme? Si M. Tissot avait seulement eu vent de ce que les archives italiennes ont bien authentiquement révélé sur la condition des

monastères à cette époque, il aurait trouvé les impressions de Luther non pas téméraires, mais justes, voire même timides. S'est-il demandé comment il se fait que sa prose ait déplu à notre journalisme, par exemple au *Corriere dela Sera*, tandis que tant de petites gens, en Italie, goûtent la vie et la polémique du réformateur allemand? Mais n'insistons pas; il serait capable d'en inculper la Triplice. Nous comprenons, après cela, qu'il se défende d'être pris pour un écrivain suisse et qu'il ait cru devoir informer je ne sais plus lequel de nos journaux que son berceau est en Savoie. Laissons-le à ses impressions fades et frivoles, et enquerrons-nous des sources et de la littérature du sujet qui nous occupe.

On sait le chemin parcouru, depuis les jours de Merle d'Aubigné, par les biographes de Luther, de M. Köstlin de Halle, à M. Kuhn de Paris, et M. Kolde d'Erlangen. Les chapitres se rapportant à ce sujet auraient offert des lumières à maint critique retardataire; mais nous avons à enregistrer des études spéciales, dont il est temps de tirer quelque parti. Sans nous arrêter aux essais de Dresser (1598), de Lingke (1769) et de Kutscher (1802), en voici deux qui méritent notre attention: ce sont ceux de MM. Hausrath et Elze.

M. Adolphe Hausrath publia en 1894 une petite monographie ainsi intitulée: *Martin Luthers Romfahrt, nach einem gleichzeitigen Pilgerbuche erläutert* (Berlin, G. Grotz). Ceux qui ont lu ses biographies d'Arnaud de Brescia et d'Abélard, savent s'il possède l'art de raconter. M. Tissot aurait donc pu se donner la peine de le consulter, au lieu de s'imaginer avoir à faire des recherches si pénibles pour aboutir à si peu de chose. Et après le récit de M. Hausrath, il y avait à lire mieux encore, au point de vue de l'exactitude, le Dr Théodore Elze ayant publié l'an dernier, à Berlin (Al. Duncker), une excellente étude intitulée *Luthers Reise nach Rom*. Rien de plus net et de plus précis. J'ai eu l'honneur de faire la connaissance personnelle de M. Elze, et je puis témoigner ici que « le style c'est l'homme. » C'est dire qu'il a dû corriger son devancier.

Le travail de M. Hausrath n'était pas seulement basé sur une connaissance exacte des paroles même de Luther; il ex-

ploitait le guide que Luther eut certainement entre les mains, les *Mirabilia Romae*. Il dut l'avoir, car cet écrit était alors aussi généralement connu que peut l'être aujourd'hui n'importe quel guide; c'était le guide par excellence, sinon l'unique; on l'avait imprimé plusieurs fois en allemand et en latin. D'ailleurs, les observations de Luther y correspondent; ce qui prouve qu'il pourrait bien l'avoir consulté encore après son voyage (voir Hausrath, p. 12). Seulement en faut-il conclure que ce livre fût le « livre du pèlerin » (*Pilgerbuch*), et que Martin Luther ait accompli exactement ce qu'on appelle un pélerinage? En s'exprimant ainsi, notre écrivain s'expose à la critique de M. Elze, qui est minutieux. D'ailleurs, le guide en question ne se rapportant qu'à la ville de Rome, ne pouvait servir à illustrer le récit de tout le voyage. En voilà déjà assez pour l'entreprendre à nouveau.

M. Elze innove sur deux points: il consulte la carte des routes d'alors, — et il est compétent pour le faire, car il connaît son Italie, — et il fixe la date vraie, savoir l'an 1510. Mais Luther n'avait-il pas dit à diverses reprises qu'il avait été en Italie cette année-là? Oui, mais il commettait une erreur de mémoire, observe M. Hausrath — « wenn Luther mehrmals das Jahr 1510 als das Jahr seiner Romreise bezeichnet, so ist das ein Gedächtnisfehler » (p. 7). C'est bien vite dit. Pourtant on sait l'importance que Luther attachait à ce voyage, dont il a parlé si souvent. Si plusieurs fois il le place à cette date, pourquoi en substituer une autre? C'est cependant ce qu'a fait M. Hausrath avec M. Kolde et d'autres biographes. M. Elze s'en est tenu à la date affirmée par le témoin le plus digne de foi, et il se trouve que, prise comme hypothèse, cette date rend mieux raison des circonstances du voyage même. Il faut dire que notre auteur a su trouver de nouveaux éclaircissements qui complètent le récit.

Qu'en est-il résulté? C'est qu'ainsi M. Elze s'est trouvé à même de fixer (je crois d'une manière aussi définitive que nouvelle) l'itinéraire de Luther. Celui-ci ayant dit quelque part qu'il était allé avec son « Bruder, » son compagnon de voyage, « auf dem *Reinzuge* zu Mailand, » M. Hausrath a argumenté qu'il s'agis-

sait de la *Hinreise nach Rom,* au lieu qu'il s'agirait du *Hereinzug,* c'est-à-dire de la *Rückreise nach Deutschland,* par conséquent non de l'aller, mais du retour. De là l'erreur qu'il a commise en faisant descendre Luther à travers la Suisse sur Milan, et de Milan à Rome, tandis qu'il n'aurait vu la métropole lombarde qu'au retour. Marquons donc cet itinéraire, d'après les recherches si précises que nous devons à M. Elze.

Le voici. Luther descendit par Leipzig à Eger, Linz, Salzbourg; de là, traversant la Carinthie, c'est-à-dire les villes de Radstadt, Gemünd, Millstadt, Treffen et Villach, il arriva aux confins de la Carniole et logea au couvent des bénédictins d'Arnoldstein. Ce serait ce couvent qu'il aurait surpris faisant ripaille, et dont il se serait enfui, — à moins que le récit ne soit pas authentique et qu'il faille le tenir pour une légende. — Suivant la route de Pontebba, il arrive dans le Frioul, et le voilà à Trévise. Il aurait pu, prenant à gauche, se rendre facilement à Venise; mais, quoi qu'en dise une petite légende locale, il se serait hâté d'atteindre Padoue, et pour cause, ainsi que nous le verrons. Il en repartit trop tôt et son chemin l'amena à Acquaquello, Conselve, Olmo; passant l'Adige, il vint à Anguillara, Rovigo, Polesella; de là, franchissant le Po, il atteignit Francolino, Ferrare, San Pietro di Casale, San Giorgio et Bologne, où il dut de nouveau s'arrêter. Prenant ensuite la route des Apennins, il monta de Pianoro et Soiano a Scaricalasino, qu'on appelle aujourd'hui Monghidoro, il tourna à Pietramala, descendit à Firenzuola, Scarperia, Borgo San Lorenzo et Florence. De la ville des Médicis, par San Casciano, Tavarnelle et Poggibonsi, il alla à Sienne; de là, par Buonconvento, la Scala, San Quirico, Radicofani, la Paglia, Pontacentino, entrant dans les Etats pontificaux, il traversa successivement Acquapendente, Bolsena, Montefiascone, Viterbe, Ronciglione, Sutri, Monterosi, Baciano, Isola, Borghetto et la Storta. Arrivé à huit milles de Rome, où aboutissent la Via Clodia et la Via Cassia, il ne lui restait qu'à descendre à Acqua Traversa et à Ponte Molle, d'où la Via Flaminia l'amenait à la porte de ce même nom, qu'on appelle aujourd'hui Porta del Popolo. Voilà Luther entré dans la ville éternelle.

Au retour, même route jusqu'à Bologne. Mais, laissant ensuite à sa droite la route de Ferrare encombrée par les milices pontificales en guerre contre cette ville, il se dirigea sur Plaisance, où il logea au couvent des bénédictions de Saint-Sixte. Poursuivant sa route, il traversa le Po à la Rossa, vit Pavie et, par Binasco, atteignit Milan. De la métropole lombarde, nous savons qu'il alla à Augsbourg, et la route qui y mène était toute indiquée: Côme, la Valteline, Tirano; de là, « Helveticos tangens, » il monta à Bormio, enfila la vallée de Münster, dépassa successivement Taufers, Glurns, Mals, Landeck et Imst; au lieu de passer outre dans la direction de Munich, il tourna à Nassereit, Lermoos, Reutte, Füssen, d'où il est fort possible qu'il ait visité Schwanstein qui porte aujourd'hui le nom de Hohenschwangau, où une légende locale garde le souvenir de son passage. De Füssen, par Schongau, Landsberg et Lechfeld, la route aboutit à Augsbourg. Après, nous restons sans la moindre information; mais il ne faut pas un grand effort pour se persuader qu'il dut rentrer à Wittemberg par Ingolstadt, Amberg, Bayreuth, Hof, Altenbourg et Leipzig.

Tel est l'itinéraire que le Dr Elze a établi et qu'il a soin de justifier au fur et à mesure.

Luther n'avait été, ni à Crémone (voir Hausrath, qui paraît s'en convaincre lui-même, p. 16, 18), ni même à Innsbruck.

Il ne nous reste qu'à prendre note des traits principaux qui ont marqué le pélerinage de frère Martin.

Mais d'abord, était-ce bien un pèlerinage?

Non, car Luther fut envoyé à Rome pour les intérêts de son couvent, et avec l'approbation de son supérieur Staupitz, vicaire général de l'ordre des augustins. Le but de son voyage était sans doute de porter une pétition demandant le maintien de la règle modérée qu'on suivait à Wittemberg, par opposition au parti fanatique dont on avait à craindre les envahissements (cf. Hausrath, p. 1-10, et Elze, p. 4-11). N'entrons pas dans les détails secondaires et controversés. Ce but fut-il atteint? On peut supposer que oui, puisque Luther se montre particulièrement satisfait de la régularité de l'administration de la curie, qui lui paraît expéditive: unique éloge (disons-le entre

parenthèses) que nous surprenions sur ses lèvres à l'endroit de l'Eglise romaine. Pourtant, il ne dit mot de son affaire. Si le temps dont il pourra disposer à Rome se passa à en visiter les antiquités païennes et chrétiennes et à célébrer mainte messe, ce sera un assez probant indice qu'il n'a vu dans sa mission officielle qu'une occasion propice d'atteindre un but plus idéal. Ce n'est pas en fils de la Renaissance, mais en fils de l'Eglise qu'il désirait voir la capitale de la chrétienté. Aucun pèlerin n'y était jamais allé dans de plus sérieuses dispositions.

Les moines ne voyageaient pas seuls : qui fut son compagnon ?

D'après M. Hausrath, c'est lui qui aurait été le compagnon, *socius itinerarius*, de Jean von Mecheln, ex-prieur dans l'Ordre, et nommé quelques mois après docteur en théologie et membre du sénat théologique de Wittemberg. Luther n'était qu'un simple moine (op. cit., p. 8). Mais, pour les faire cheminer ensemble, cet auteur perd de vue jusqu'à la carte de son pays (*ib.* p. 74. Cf. Elze, p. 11). M. Elze arrive à une conclusion différente. Selon lui, c'est Luther qui est député, c'est à lui qu'on donne un « socius itinerarius, » et ce rôle est réservé à un « frère » dont le nom ne paraît qu'une seule fois : ce nom est Ritter.

Ce frère ne put guère être pour Luther un compagnon dans toute l'acception agréable du terme. On dirait que leur conversation ne fut pas des plus intéressantes, puisqu'il n'en dit mot. C'est que la règle était stricte; elle portait qu'il fallait cheminer l'un après l'autre en silence. En les voyant passer plus d'un Italien aura murmuré les vers du Dante :

> Taciti, soli e sanza compagnia
> N'andavan l'un dinanzi e l'altro dopo,
> Come i frati minor vanno per via.

Ils n'allèrent en char que par exception, lorsque quelque bonne âme les y invitait. Aussi le voyage leur prit-il cinq mois, dont quatre semaines seulement furent réservées au séjour à Rome.

Voyons maintenant ce que ce voyage nous offre de plus saillant.

Suivons d'abord Luther allant à Rome.

La première circonstance à mentionner est celle qui se rattacherait au couvent bénédictin d'Arnoldstein. La légende locale rapportait, il n'y a pas longtemps, que frère Martin y avait logé et que son esprit rôdait encore dans les environs. Ce serait là qu'il aurait vu les moines transgresser le jeûne du vendredi et qu'il faillit être victime de leur vengeance pour avoir menacé de les dénoncer à Rome. Mais le fait n'est pas certain. Il était en route pour Padoue, lorsqu'il commit l'imprudence de laisser sa fenêtre ouverte pendant la nuit. Il se plaignit d'un fort mal de tête, une soif ardente l'induisit à commettre une autre imprudence qui n'était pas *in votis :* il but trop d'eau. Son *socius* partageait son indisposition. Arrivé à Padoue, ils furent accueillis au couvent des ermites de saint Augustin, et Luther attribue sa guérison à la vertu d'une pomme grenade. Visita-t-il l'université? Mais elle était fermée, et peut-être ne put-il visiter, pour la même raison, l'église de Saint-Antoine, la république de Venise étant alors en temps de guerre. Il put voir, du moins, les tableaux de Mantegna au couvent même. Il n'alla pas à Venise, quoiqu'en dise certaine légende; il ne vit pas Vicence, puisqu'il se figure qu'elle est à trois mille de distance de Padoue. Ayant quitté cette ville avant de s'être bien remis, il était fort souffrant lorsqu'il arriva à Bologne. Il était de nouveau atteint d'un fort mal de tête, de bourdonnement douloureux dans les oreilles, de lourdeurs fréquentes et d'un total épuisement. Il s'agissait sans doute de neurasthénie cérébrale compliquée d'une hypéresthésie de l'ouïe. Frère Martin se consolait en répétant le mot qui l'avait déjà frappé à Erfurt : « Le juste vivra par la foi. » Visita-t-il les étudiants allemands de San Frediano et la « Nation »? C'est douteux. Il put voir Charles de Miltitz, Louis et Jean Förster, etc., car ils y étaient. Le pape Jules II, parti en guerre, s'y trouvait aussi, mais en si mauvaise santé qu'il devait garder le lit.

Maintenant, si nous en croyons M. Hausrath, Luther aurait porté son indisposition jusque dans les hôpitaux de Florence. On comprendrait ainsi la description enthousiaste qu'il en donne. M. Elze assure qu'il arriva dans la ville des Médicis en

pleine santé, et que sa description serait due à une visite toute volontaire. Quoi qu'il en soit, Luther sut discerner ce que Florence avait de plus méritoire en fait d'institutions de bienfaisance, comme il sut aussi surprendre les horribles blasphèmes que l'on n'a pas encore cessé d'y entendre, ce *turpiloquio* qui jure avec la *gentilezza* de la ville des fleurs. Il vit le scandale des mœurs de la Renaissance, et s'il en parle avec tant de vivacité c'est assurément parce que, revenu ici à son retour, il eut le temps de s'en enquérir. « Trois *Welsches* font un florentin, » dira-t-il plus tard à propos d'un pape de la famille des Médicis; « et quand le florentin est un bâtard, *das macht sieben Welsche.* » Faut-il s'étonner qu'il ait pu dire : *Je näher Rom, je ärgere Christen?* Du reste, ils l'avouent eux-mêmes, ajoute-t-il. En effet, Machiavel l'avait dit avant lui. Serait-ce hasardé de penser que frère Martin jeta, en passant, un regard aux œuvres d'art? S'il ne parle pas des sculptures, il admire la peinture à un haut degré, comme un enfant, il est vrai, non en connaisseur. Il n'avait jamais rien observé de plus vivant. Peut-être fait-il allusion à des tableaux de Masaccio, de Lippi, de fra Bartolomeo ou du Ghirlandajo.

Encore un point, que ni M. Hausrath ni M. Elze n'ont touché.

Où peut bien avoir logé Luther, ici à Florence? Je vois de ma petite terrasse le clocher de San Spirito. L'église qu'il domine avait alors comme annexe le principal couvent des augustins. Luther n'aurait-il pas logé là? J'incline à le croire, d'autant plus que j'ai pu recueillir une petite légende, d'après laquelle le registre de la sacristie, dit la *vacchetta,* aurait porté ces mots : *Martinus Lutherus celebravit,* écrits de sa main. Quand je demandai à la voir, on m'apprit qu'elle avait été transmise à la congrégation des Rites, à Rome. Un maréchal autrichien se mit en tête, en 1762, que le tableau du Cembalo de Giorgione, que nous avons dans la galerie Pitti, représentait Luther et Calvin. Cela n'avait pas le sens commun, car le prétendu Calvin, gros belître plus âgé que son compagnon, n'a rien qui puisse faire penser au réformateur de Genève. Il s'en référait à je ne sais quelle lettre de l'ambassadeur britannique

Horace Mann à sir Horace Walpole. Mais voici qu'un artiste allemand, il y a vingt ans environ, se persuada, le compas en main, que le jeune moine assis au *cembalo* était Martin Luther. Et son compagnon? Peut-être Jean von Mecheln qui d'après M. Elze, ne fut pas le compagnon de Luther. Cet artiste allemand, dont le nom m'échappe, prétendait avoir découvert une ressemblance remarquable entre son Luther et une gravure de Cranach de l'an 1520! Comme je racontais cela dans un numéro de la *Rivista Cristiana* de l'an 1883 (p. 401 et 422), un historien de l'Eglise s'en empara, donna le *Cembalo* de Giorgione comme représentant Luther, non sans reproduire ce tableau dans une illustration assez réussie. Voilà comment on écrit l'histoire. Il est vrai que cela s'imprime en Amérique; mais l'auteur est un brave Suisse, le plus solide historien de l'Eglise que l'on ait connu dans le nouveau monde, Philippe Schaff de Coire.

Revenons à frère Martin. J'aime à me le représenter arrêté sur la *piazza della Signoria*, à l'endroit où avait été brûlé, douze ans auparavant, un autre moine qu'il mentionne dans son explication du *Miserere*, Jérôme Savonarole. Si deux frères de Bohême ont vu ses cendres, pourquoi Martin Luther n'aurait-il pas béni sur place la mémoire du martyr? Mais j'oublie qu'il ne le dit nulle part, et que, d'ailleurs, il n'était pas encore à même de goûter sa doctrine.

Pendant que je cause, Luther s'est remis en route. Notre belle nature parlait à son cœur plus que les tableaux : il admira les gaies collines aux ceps verdoyants et les oliviers, et il crut mieux comprendre le psaume qui dit: *Et de petra saturavit eos melle.*

Que vit-il à Sienne? Le dôme, sans doute, l'église de San Dominique, l'hôpital, qui faisait penser à celui de l'Annunziata de Florence. Les étudiants de son pays se réunissaient dans la chapelle de Santa Barbara, on y voyait quelquefois Gunther et Heinrich de Bünau, Ehrbuch, etc., qu'il devait connaître plus tard. S'ils buvaient moins que leurs compatriotes de Bologne et de Padoue, il est admissible qu'ils étudiassent davantage. Ne serait-ce pas à Sienne que frère Martin s'entendit dire que,

en Italie, on mettait en pratique le mot de l'empereur Frédéric : *Qui nescit dissimulare nescit imperare?* Rien de saillant jusqu'à l'arrivée à Rome. *Salve, sancta Roma! — sei mir gegrüsst du heiliges Rom!* La porte Flaminia, ou *del Popolo*, n'était pas encore restaurée d'après le dessin de Michel-Ange; on n'y lisait pas encore l'inscription : *Salus intrantibus.*

Non loin de cette porte, à gauche, est l'église de S. Maria del Popolo, à côté d'un couvent. C'est là que fut hébergé Luther: la légende locale le dit, et elle a sa raison d'être, M. Kolde ayant découvert que ce couvent était destiné à loger les moines voyageurs de l'Ordre des augustins. C'est là qu'il dit la plupart de ses messes; c'est de là qu'il se rendit pour affaires à la Curie; c'est de là enfin que, les *Mirabilia Urbis* à la main, il alla visiter les débris de la Rome impériale et les monuments de la Rome des papes. Pendant que son affaire suivait son cours, il eut le temps d'observer, et voici ce qui ressort de ses *Propos de table* comparés avec son guide.

Rome est grande; elle a en longueur un mille allemand, environ la distance qui sépare Poltersberg de Wittemberg. Si elle avait compté ses habitants par millions, il n'en était plus ainsi ; en effet, son interlocuteur Liborius de Magdebourg en évaluait le nombre à 500000.

Rome ancienne ne frappa Luther que médiocrement, bien qu'il se demandât parfois comment elle avait pu s'élever à une si grande puissance. Ses ruines n'étaient pas fouillées comme elles le sont aujourd'hui, et il n'était pas né pour en deviner la portée. Il en parle comme ferait un homme du peuple. Ces ruines sont si hautes, que le niveau des fondements des maisons actuelles correspondrait à celui des toits de la ville ancienne. Le Capitole attira son attention, ainsi que la roche Tarpéienne; mais il s'arrêta ébahi devant le Colysée, si bien conservé et pouvant donner place à cent mille spectateurs. Il admira aussi les Thermes de Dioclétien où les eaux avaient été amenées de si loin; puis, le Panthéon. Il parle du Panthéon comme d'une église (S. Maria della Rotonda) sans fenêtre, recevant de la lumière par en haut; il en contemple les hautes voûtes, les larges colonnes que deux hommes peuvent à peine

embrasser; il rappelle que les divinités païennes s'y faisaient bonne compagnie, mais que le Christ étant intervenu, il finit par les en chasser à coups de fouet (ausgesteupert). S'il mentionne le château Saint-Ange, il ne fait aucune allusion au monument d'Adrien.

Après deux semaines, il se mit à visiter la Rome des papes, et il y apporta une attention redoublée.

Il n'y avait pas lieu de contempler l'église de Saint-Pierre. On voudra bien se souvenir, en effet, que Bramante n'y avait mis la main que depuis quatre ans. Pourtant Luther put déjà voir le portique appelé le *Paradiso*, avec les têtes de saint Pierre et saint Paul sculptées en pierre et l'inscription portant ces mots :

Ecclesiam pro mari rego, mihi climata mundi
Sunt mare; scripturae: retia; piscis: homo.

Où étaient les cendres des deux apôtres ? « Je puis bien dire ceci, écrit le réformateur en l'an 1545, que lorsque je fus à Rome, personne ne le savait; on ne savait pas même pour sûr qu'elles s'y trouvassent quelque part. Ce qui n'empêche pas que, à la fête de saint Pierre et de saint Paul, on expose au public leurs têtes sculptées en bois et vernissées, et les badauds d'accourir comme si elles étaient authentiques. » Il vit aussi de près l'image de sainte Véronique, puisqu'il la décrit et s'en moque agréablement, sans nous dire si, étant à Rome, il ne l'avait pas prise au sérieux, bien qu'il s'agisse là de la figure de notre Seigneur Jésus-Christ. Luther entendit sans doute parler de l'exposition de la tête de Jean-Baptiste, qui avait été brûlée par les Sarrasins, au dire des anciennes chroniques; il est probable aussi qu'on lui montra la corde qui avait servi à Judas pour se pendre.

Une merveille qui attira davantage sa curiosité, fut celle qui se dressait sous forme de statue dans la rue qui rattache le Colysée à l'église de Saint-Jean de Latran. Cette statue représentait une femme ayant en main un sceptre, une tiare sur la tête, un manteau sur les épaules, et à son côté un enfant. Voilà, disait-on, la papesse Jeanne. On connait la légende; je m'abstiens de la raconter. Les papes évitent, disait-on encore, de passer

par cette rue; c'est pour ne pas la voir. Et pourquoi la tolèrent-ils? se demanda Luther, qui ne parait pas avoir conçu là-dessus les doutes de la critique moderne[1]. En revanche il se préoccupa d'une autre légende née de celle-là, savoir de la chaise qui aurait servi à l'examen des successeurs de la papesse. Ce souvenir lui fit dire un jour : « Sancta sedes romana, illa scilicet in qua explorantur papae, an sint viri vel mulieres, hoc facere cogit vulgata fama per omnem jam vetus Europam[2]. » On sait le parti qu'en tirèrent Marnix de Sainte-Aldegonde et tant d'autres.

Arrivons à l'église de St Jean de Latran, la « mater et caput ecclesiarnm. » Le guide des *Mirabilia* la disait riche en reliques. A l'en croire, on y voyait (d'après l'édition de 1508, imprimée par « Silber dictus Franck », et conservée à la bibliothèque Victor Emmanuel, à Rome) l'autel qui servit à Jean-Baptiste au désert, l'arche de l'A. T., la table à laquelle s'assit Jésus avec ses disciples, la verge de Moïse et d'Aaron, les têtes de saint Pierre et de saint Paul, la tiare avec laquelle Constantin couronna le pape Sylvestre, la tête du martyr saint Pancrace d'où le sang coula durant trois jours, une épaule de saint Laurent, une dent de saint Pierre, la coupe où saint Jean but le poison, la chaîne dont il fut lié en venant d'Ephèse à Rome, sa petite tunique dont la vertu ressuscita trois morts sur lesquels elle fut étendue, ses cendres et son calice, un peu du lait de la Vierge avec une mèche de ses cheveux et quelques-uns de ses vêtements, une chemise façonnée de sa main, le linge avec lequel Jésus essuya les pieds des apôtres, le vêtement de pourpre ensanglanté que portait Jésus pendant la flagellation, le voile appliqué par la Madone *ad femoralia Christi in cruce*, et... *domini nostri Jesu Christi quando fuit circoncisus*, etc.

[1] Il paraît que cette statue représentait un *pater patrum*, soit un grand prêtre de Mithra vêtu à l'orientale avec un enfant pour le servir. On lisait cette inscription : *Pa. Pater Patrum P. P. P.*, c'est-à-dire, *Papirius pater patrum propria pecunia posuit.* Quand l'interprétation véritable fut oubliée, on s'amusa à lire : *Papa pater patrum peperit papissa papellum*, ou encore : *Parce pater patrum papissae prodere partum.* Sixte V, devant faire élargir cette rue, en fit disparaître la statue.

[2] *Wider das Papsthum zu Rom*, etc. 1545, éd. d'Erlangen, XXVI, 214.

En voilà assez, remarquait naguère un journal de Rome, de quoi se sentir tenté de *protestare* (*Il Giorno*, 21 janv. 1900.) Luther n'en dit pourtant pas un mot. Si tout cela l'avait beaucoup scandalisé, aurait-il tenu si fort à dire la messe à Saint-Jean de Latran? Heureuse la mère dont le fils peut y dire la messe le samedi, disait le *Popolino* d'alors. Mais la concurrence était telle, qu'il y dut renoncer, et frère Martin le rapporte à sa manière. « Que j'eusse été heureux de rendre ma mère heureuse, mais je ne pus y parvenir, et au lieu de cela, il fallut me contenter de manger un méchant hareng (und ass einen rustigen, faulen verdorbenen Hering dafür). » La visite de cette église devait être fatigante, observe gravement M. Hausrath, mais Luther « stärkte sich mit einem rustigen Hering » (p. 49). M. Elze relève la bévue (p. IX) et fait remarquer que, selon Ratzeberger, le hareng était un aliment fort goûté par frère Martin et qu'il n'en trouva pas en Italie d'assez frais pour être appétissants; mais, se hâte-t-il d'ajouter, qui donc ne reconnait là une expression proverbiale? Elle ne peut signifier que ceci: Je n'y pus réussir et je dus m'en aller Gros-Jean comme devant. (Ich hatte nichts davon, zog unverrichteter Sache ab » (p. 45).

Mais c'est à la *Scala Santa* qu'il fut plus déçu que jamais.

On sait que cette *scala* serait celle que, au dire de la tradition, monta Jésus en allant comparaître devant Pilate. Si des anges ont transporté de Nazareth à Loreto la maison de la Vierge, pourquoi l'escalier de Pilate n'aurait-il pas été déplacé à son tour? Le fait est qu'il est là, ouvert aux pélerins de bonne volonté; j'y ai vu monter plus d'une vieille femme, et je pensais à Luther. Mais lui y monta-t-il vraiment? Le livre des *Mirabilia* lui promettait bonne indulgence. On sait que la *Scala* compte 28 degrés; quiconque les monte à genoux, en récitant les *preces graduales*, gagne neuf ans d'indulgence pour chaque degré « der hat als offt er das thut von yder staffel neun jar ablas, » dit une édition correcte. Nous ne supposons pas que Luther eût dans ses mains certaine édition de Heidelberg, où on lisait *mille* au lieu de *neuf* (Hausrath, p. X). Comme il se préparait à monter, dit l'autographe de Paul Luther; comme il était en train de monter, a-t-on prétendu

ensuite, il se sentit arrêté par le mot qui le hantait : « Le juste vivra par la foi. » Cette fois, il ne se plaignit pas d'avoir à se résigner à manger son hareng. La promesse de Dieu entrait dans son âme, pour ne plus laisser de place à l'indulgence du pape. Mais encore, n'exagérons pas, elle n'y était pas encore entrée, ni ancrée. Il ne faut pas oublier qu'il eût voulu dire des messes pour délivrer du purgatoire les âmes de son père et de sa mère s'ils n'avaient pas été encore en ce monde.

Ce que Luther raconte des catacombes de Saint-Calixte ne prouve pas qu'il les ait vues moins superficiellement que les pélerins de son temps. Il évalue avec incertitude le nombre des martyrs qui y gisent pressés. La statistique qu'il en donne varie. Il est frappé d'y voir le service confié à deux pauvres minorites qui ne sont là que pour recueillir et transmettre à peu de frais à l'administration de l'Eglise les deniers des pélerins et des touristes. Du reste, n'en est-il pas ainsi un peu partout ? Les cardinaux mangent les revenus des monastères en n'y laissant que peu de moines ou de religieuses, afin d'y gagner le plus possible ; ainsi, à Sant'Agnese, San Pancrazio, San Sebastiano et San Paolo. En revanche les évêques sont à plaindre. Souvent on en rencontre par les rues. Sans des bénéfices *extra*, ils n'auraient pas de quoi nourrir un cheval.

Ce qui renverse frère Martin, c'est la mondanité, la corruption du clergé en général. Les ecclésiastiques entretenaient des concubines; cela était notoire. Un cardinal qui avait des rapports illicites avec une religieuse, était bien vu tout de même à la cour. Quand il voulut l'épouser, le pape s'irrita, lui disait-on, parce que le mariage lui eût paru un grand scandale. Le cardinal fut obligé de s'en défaire, quitte à la reprendre après une année, et quand il mourut, la religieuse le pleura à chaudes larmes, en disant : Il était si bon, il se contentait d'une seule femme! Les Romains, presque édifiés, s'écriaient dans leur étonnement : O santa Maria! C'est que, pour ces gens-là, observe Luther, la chasteté est un oiseau rare.

Que pense-t-il du pape régnant? Il ne le vit pas, cela est certain ; mais il en ouit tellement parler que ce fut, tout comme. Il se le représente donc comme un homme doué d'une grande

énergie. Levé de grand matin, il vaquait, nous dit-il, à ses affaires personnelles et à celles de l'Eglise ; ensuite, il s'occupait des affaires politiques, surtout de la guerre, sans perdre de vue ses grands projets de construction. Tous le craignaient à Rome, même les cardinaux. C'est grâce à lui que les rues étaient propres, et la police bien disciplinée. Seulement, sa tournure d'esprit était mondaine. Rusé, intrépide, mais furieux, cruel, il était encore un impie, un diable. Les Italiens en étaient fiers ; ils disaient qu'ils n'avaient jamais eu un si grand pape depuis saint Pierre. Il était si puissant, qu'il pouvait se moquer des Allemands. L'administration du Consistoire et de la Rota fonctionnait mieux que jamais. Il faut dire qu'elle comptait les employés par milliers : c'était une immense fourmillière.

Nous ne relatons pas les histoires que Luther entendit sur Alexandre VI et sa famille. Leurs crimes et leurs orgies étaient encore le sujet de toutes les conversations, et il en eut les oreilles remplies. On n'ignore pas l'impression qu'il reçut de la frivolité sceptique qui caractérisait les propos de table des prêtres romains, le cynisme des uns et l'ignorance des autres. Il lui paraissait que la corruption romaine fût exceptionnelle. C'est que Rome est fondée sur l'enfer, ou vice-versa ; elle est une prostituée, la « bestia terrae. »

Omettons le menu fretin des *Tischreden* et suivons Luther durant son retour. Il n'offre guère d'incidents. M. Elze nous apprend que, à Plaisance, Luther logea au couvent de Saint-Sixte, aucun autre couvent, situé sur le Pô, ne répondant à ce qu'en dit notre voyageur qui en mentionne l'opulence et les 36000 florins de revenus. C'est de là que Raphaël reçut la commande de la Madone de Saint-Sixte, conservée aujourd'hui à Dresde. A Milan, on lui refusa la permission de dire la messe. Après en avoir dit plusieurs à Rome, un tel refus lui parut inconcevable. Il eut cependant l'occasion de se convaincre que le rite ambrosien différait de celui qui était communément en vigueur. La Valteline lui laissa le souvenir de son bon vin, *amicum stomacho*. A Augsbourg, son attention fut attirée par Ursule Lamenit. Cette femme ne donnait-elle pas à croire qu'elle vivait sans se nourrir ? Combien qui, par crédulité, donnaient

dans le piège. Il y en avait même en haut lieu. Aussi gagnait-elle un argent inouï. Luther l'avertit de ne pas donner elle-même dans le piège du Malin. Plus tard, l'imposture fut découverte, et elle faillit coûter à Ursule le supplice. Bannie d'Augsbourg, elle mangea son argent avec un jeune mari et fut noyée à Fribourg (Suisse) pour en avoir épousé un second du vivant du premier.

En somme, le voyage de Luther à Rome, pénible mais varié, fut pour lui une source d'expériences extrêmement utiles. On se demande si, sans ce voyage, il aurait été à même d'afficher ses thèses sept ans plus tard. Tetzel dut lui rappeler vivement les promesses refusées à la *Scala Santa*. On comprend donc qu'il ait pu dire : « Je ne voudrais pas, pour cent mille florins, n'être pas allé à Rome. » Cela admis, il faut se garder d'aucune exagération. « Ich glaubte alles, » dit-il aussi. Ce n'est pas à Rome que les écailles lui tombèrent des yeux. On se souvient du songe que Staupitz rapporte. Un moine avait rêvé qu'un ermite aurait surgi contre la papauté sous le successeur de Jules II. Luther avoue qu'il ne se serait pas imaginé à Rome être cet ermite-là. La parole divine « le juste vivra par la foi, » fut alors, et déjà auparavant peut-être, un levain qui fermenta dans son âme, y faisant lever de nouveaux sentiments et des pensées nouvelles. Il éprouva aussi en Italie ce sentiment d'antipathie nationale ou de race qui a joué son rôle dans la Réforme. Qu'on relise tout ce qu'il dit contre les Italiens, de leur ruse, de leur fausseté de caractère, de leur immoralité, de leur impiété et de leur épicurisme frivole, et qu'on le compare à ce que Calvin a écrit sur le même sujet à propos de Francesco Spiera. Les deux réformateurs sont bien d'accord. Le plus impartial des deux me paraît être Luther. D'abord, il admire l'intelligence naturelle des Italiens ; ensuite, il avoue ce qui les choque, à juste titre, chez les Allemands, c'est-à-dire l'ivrognerie. « Ce qui nous étonne, disait-on en Italie, ce n'est pas même que vous buviez comme vous le faites, mais que vous n'ayez pas encore avalé votre propre gorge, — « die Kehle abgetrunken. » Toujours comme au temps de Tacite et de Salvien, une civilisation corrompue vis-à-vis de la barbarie qui l'est moins. L'Allemand est pour le

Romain, un *bon cristian*, c'est-à-dire un idiot. En outre, Luther admet que les Allemands gâtés par les « Welches » sont pires que les uns et les autres. Voilà qui est assez fort. Après cela je me demande où se lit, dans les écrits de Luther, le mot suivant qu'aucuns lui ont attribué et qui ne sonnerait pas mal sur ses lèvres: « Wenn ein Italiener gut ist, ist er gut durch und durch. » Je le croirais juste en ce sens qu'il rendrait hommage à cette association du vrai, du bien et du beau, qui caractérise certaines conversions sérieuses, même dans la classe inférieure.

Quand Luther ajoute qu'il ne saurait assez recommander aux prédicateurs de l'Evangile de visiter Rome avant de se lancer dans leur carrière, il a raison jusqu'à ce jour. Si l'on connaissait, à l'étranger, l'esprit païen de l'Eglise romaine et de son culte et de ses mœurs, combien l'engouement fanatique pour la *high church* serait diminué, et qu'il y aurait peu de conversions au catholicisme! Certes, le catholicisme latin diffère dans son esprit de celui de la plupart des convertis. Ensuite, disons que quand on visite Rome, il est bien permis de le faire en quatre semaines si l'on veut, mais à la condition de s'y prendre sérieusement, comme Luther. Alors on en tirerait un profit véritable.

D'OU NOUS VIENT LE CHRIST?

PAR LE

Dr GEORGES MATHESON[1]

> Eussions-nous vu le Christ de nos propres yeux, nous n'aurions pas une connaissance aussi intime de son caractère qu'en lisant les Evangiles. ERASME (*Le Trad.*).

Nul ne peut étudier les « signes des temps » sans être frappé de la différence radicale qui existe entre le scepticisme religieux du dix-neuvième siècle et celui du dix-huitième. Il ne s'agit pas d'un degré de plus ou de moins, mais d'une opposition. Le scepticisme du dix-huitième siècle prétendait que le contenu de la révélation n'est que l'incorporation d'idées humaines.

Rien de plus remarquable que cette transformation de l'apologétique. Force lui a été non seulement de suivre une autre ligne de défense, mais d'accepter le *modus belli* lui-même qu'elle repoussait chez l'ennemi. Les déistes anglais du siècle dernier criaient à l'antagonisme de la révélation et de la nature, et la tâche de l'apologétique était d'établir l'harmonie entre elles. La philosophie allemande de notre époque a fait de la révélation la forme poétique de la raison naturelle, et la science apologétique s'est vue dans la nécessité de découvrir une différence fondamentale entre la nature et la révélation. La tâche de la période précédente était de trouver un point de contact entre le naturel et le surnaturel, la tâche de la nôtre est de trouver une idée dans le domaine du surnaturel que l'esprit

[1] Traduit de la *Contemporary Review* et avec l'autorisation de l'auteur par Clément de Faye.

naturel de l'homme n'a pas conçue. Montrer que le document divin, la Bible, n'est pas seulement la dernière fleur de la pensée humaine, ni simplement le dernier effort de la spéculation humaine, mais un progrès qui devance l'humanité dans tous les âges, tel est le besoin actuel auquel l'apologétique du christianisme doit répondre.

La question posée.

Existe-t-il donc quelque élément *original* dans ce que nous appelons la révélation chrétienne? peut-on trouver en elle quelque chose qui n'avait vu le jour dans aucune renaissance intellectuelle antérieure? La révélation cache-t-elle quelque aspiration plus profonde que « les soupirs » du monde avant l'apparition du Christ?

Voilà la question. Elle est d'une importance capitale, car de la réponse qui lui sera faite dépend celle qu'on donnera à cette autre question: Le christianisme est-il une histoire ou un mythe? Le Nouveau Testament renferme des faits historiques; or n'est-ce pas une broderie poétique, comme l'affirme le scepticisme ou la théorie mythique moderne? — Cette théorie ne s'est pas trompée sur la nature du problème qu'elle doit prouver insoluble. Elle a pleinement reconnu que pour démontrer que le christianisme n'est qu'un mythe, il faut établir que l'existence du christianisme est antérieure au Christ historique. Le mythe a rencontré au début deux ennemis debout devant lui et il a dépensé toutes ses forces à les combattre. Son premier assaut, que mena Fréd. Baur de Tubingue, fut dirigé contre l'origine des Evangiles. Les faits évangéliques, assurait-on, avaient surgi des tendances judaïques et chrétiennes. — Le second adversaire était en embuscade derrière les Evangiles. Ces Evangiles ne sont que le récit d'événements extérieurs, et il ne suffit pas de se rendre compte de l'origine des Evangiles, la théorie mythique doit encore expliquer l'*origine* de l'histoire de l'évangile. C'est ce qu'elle a également essayé de faire.

Dans ses recherches historiques, David Strauss s'est efforcé de trouver aux faits du Nouveau Testament une origine et une

place dans l'*attente* mythique de l'Ancien. — Mais même si nous concédions que Baur et Strauss ont atteint leur but, reste un troisième ennemi qui paraît avoir échappé à la théorie du mythe. En effet, il n'y a pas seulement un Evangile et une histoire évangélique dont il faut rendre compte; à côté de ces deux faits apparaît une figure évangélique sans laquelle ni les actes extérieurs ni le récit écrit n'auraient jamais pu trouver une place dans la pensée humaine. Quand nous pourrions expliquer d'une manière satisfaisante, en nous basant sur des principes purement humains, l'origine des manuscrits de l'Evangile, quand nous pourrions rendre compte par des causes purement naturelles des faits inouïs rapportés dans ces récits, nous n'en resterions pas moins en présence d'un antagoniste autrement formidable que tout ce qu'on met en avant: le caractère attribué au Christ. Nous ne soutenons pas ici la réalité de sa vie, nous ne disons pas que ce caractère moral se manifesta dans une figure réelle, ce serait une pétition de principes, mais nous nous emparons d'un fait indiscutable admis par toutes les écoles orthodoxes ou hétérodoxes, supranaturalistes ou mythiques, à savoir que nous avons sous les yeux un portrait d'un caractère *sui generis* du Christ, un personnage se disant l'incarnation, l'essence même de la vie chrétienne, qu'elle soit une figure idéale ou la description d'une vie véritable, là n'est pas la question; la seule question est celle-ci: Que vaut ce portrait?... Faut-il le réduire aux aspirations naturelles du paganisme? Est-ce la fleur de la spéculation humaine? Le dernier fruit cueilli sur l'arbre terrestre? Si tel est le cas, c'est une preuve au bénéfice du mythe, mais si l'on trouve que c'est un portrait original, dépassant singulièrement les aspirations des Juifs et des Gentils, il y là au contraire une forte présomption en faveur de la théorie à l'examen.

Nous n'assumons rien, nous n'admettons aucun moyen qu'un partisan du mythe n'admettrait pas comme légitime. Nous n'acceptons pas comme prouvé que le fondateur du christianisme ait jamais existé, ni que les documents sur son compte soient authentiques ou vrais (*genuine*). Nous reconnaissons simplement le fait, que nous possédons un tableau représen-

tant une vie. Nous ne demandons pas d'où vient ce tableau, quel en est l'artiste, s'il l'a esquissé à une époque reculée ou non? Nous disons simplement: Selon la réponse qu'on fera à cette question, on prononcera sur la force ou sur la faiblesse de la preuve mythique.

Remarque préliminaire qui ne doit pas être omise dans notre étude. Nous voulons parler de l'unité des lignes du portrait devant nous. Des quatre narrations évangéliques qui nous en présentent le dessin, les trois premières, les évangiles synoptiques, nous présentent la figure sous un jour bien différent de celle du quatrième: différence de point de vue, différence de style et, en grande partie, différence de la localité où la scène s'est passée. Mais sous cette variété d'aspects, il existe une harmonie essentielle. Les quatre auteurs dépeignent un seul et même Christ, et ce n'est pas aller trop loin que d'affirmer que, si nous considérons uniquement les traits spirituels du portrait, nous découvrirons le parallèle le plus étroit entre le Christ des trois premiers évangiles et le Christ du quatrième, parallèle d'autant plus frappant que le milieu extérieur, d'où les traits ont été pris, était différent. Les paroles du récit sont en général dissemblables, mais c'est le même personnage qui les prononce; les actes sont fréquemment autres, mais c'est la même individualité qui les accomplit. Si dans les synoptiques le personnage bénit « les pauvres en esprit, » dans l'évangile de Jean, il lave les pieds de ses disciples. Si dans les synoptiques il loue ceux qui « ont faim et soif de justice, » dans l'évangile de Jean, il satisfait la soif spirituelle de la Samaritaine. Si dans les synoptiques il exalte ceux qui ont le « cœur pur, » dans Jean il se révèle à Nathanaël, « l'homme sans fraude. » Dans les synoptiques comme dans Jean, il s'adresse à la foule « en paraboles. » Chez les synoptiques et chez Jean, celui qui parle montre qu'il a conscience d'être revêtu d'une puissance théocratique et sa parole est d'autant plus remarquable qu'il néglige tout déploiement extérieur. De part et d'autre il parle de l'autorité de sa mort comme devant être la couronne de sa mission et la consommation de son plan. Le Christ des synoptiques se mêle le plus souvent aux œuvres et

aux affaires de la vie pratique, soulageant les nécessiteux sur la terre et enseignant les devoirs journaliers. Le Christ du quatrième Evangile atteint la cime de la contemplation d'où il communique à ses disciples les mystères spirituels du « royaume. » Et, tandis que tels sont, à n'en pas douter, les traits caractéristiques des deux tableaux, l'unité du dessin éclate dans l'expression distincte de chacun des deux et se fait jour occasionnellement dans l'autre.

Le quatrième Evangile est généralement contemplatif, pourtant, quoi de plus pratique que la noce de Cana que Jean seul rapporte? De leur côté, les synoptiques sont pratiques au premier chef, cependant rien dans le quatrième Evangile n'est plus mystique que la déclaration des synoptiques où Christ révèle la connaissance mutuelle du Père et du Fils, ou les versets où il prononce la bénédiction sur Pierre, ou bien encore les expressions dont il se sert pour appeler à lui ceux qui sont « fatigués et chargés. »

Le fait d'une telle unité au sein de la diversité suffit à lui seul pour établir ce point-ci : devant l'esprit des écrivains posait une seule et même image, avec les traits d'une seule et même personne, ayant les mêmes lignes morales et étant l'expression du même Christ.

Demanderons-nous maintenant quel témoignage ce portrait se rend à lui-même ? Nous en recueillerons un excellent, vu le rapport où il était avec le monde contemporain et qui l'enveloppait. A l'époque où parut l'Evangile ce monde était divisé moralement en deux parties : les Juifs et les Gentils. Dans la bouche d'un Israélite ces noms ne dénotaient qu'une simple différence de nationalité, mais nous savons maintenant qu'ils impliquaient une différence au point de vue intellectuel.

Voyons d'abord brièvement quelle relation existait entre le caractère du Christ et la nature du judaïsme. — Ce qui caractérisait l'esprit du judaïsme c'était son étroitesse. De tous les systèmes qui ont jamais existé, il était peut-être le moins capable d'éclectisme. Aussi longtemps qu'il jouit d'une existence indépendante, il lui fut impossible d'envisager une idée sous plus d'un angle. Son zèle était le zèle du fanatisme, et son

respect pour la vérité était le respect pour une possession qu'il croyait sienne exclusivement. Ce peuple cependant d'une intelligence si bornée trace l'image la plus complète d'un personnage que l'histoire ait jamais contemplée. Au sein d'une nation pour laquelle l'absolue vérité était l'idée que cette vérité était confiée à elle seule, naît une vie ou la conception d'une vie dont le trait essentiel était le cosmopolitisme et dont le trait caractéristique était une immense capacité d'assimilation. Ouvrons le Nouveau-Testament sans aucune prévention dogmatique, approchons-nous en simples lecteurs, faisant abstraction de tout intérêt individuel, qu'y trouverons-nous? — A nous en tenir au côté purement humain, d'emblée, nous sommes mis en contact avec ce qu'on peut appeler une anomalie humaine. Nous avons sous les yeux un portrait qui se distingue par la réunion, sous la forme la plus élevée, de toutes les autres distinctions, dont la séparation du reste de l'humanité est sa puissance d'unir ces éléments qui en se divisant ont causé la séparation.

La vie du Christ, d'après nos Evangiles, atteint l'unité en s'assimilant des éléments contraires. Ainsi nous avons le récit d'une naissance surnaturelle et d'une subsistance surnaturelle continue, étroitement unie à une croissance naturelle et au développement d'une âme humaine. — Nous avons l'atelier pratique de Nazareth qui ne paraît pas différer de beaucoup des solitudes mystiques du désert. — Nous avons la pénétration logique du Maître découvrant les subtilités sophistiques des pharisiens et n'en possédant pas moins cette intuition enfantine qui « voit » le royaume de Dieu. — Nous avons cette rare capacité de sympathie morale pouvant en un instant laisser là les âmes joyeuses et se transporter avec un élan égal au milieu de « celles qui pleurent. » — Nous avons une prévoyance immense qui voit la fin de toutes choses et qui peut immédiatement s'arracher à ce spectacle pour veiller aux simples détails du moment. Nous avons une vie qui semble quelquefois prête à élire domicile au sein de la foule, et qui un instant après paraît réaliser son idéal dans la solitude. Ce qui l'absorbe sans cesse c'est la pensée de l'élévation spirituelle de l'humanité,

et pourtant elle dépasse tous les sommets de la philanthropie dans les secours qu'elle apporte sans cesse aux besoins temporels de l'homme. Point de limites à sa tolérance, car ce Christ ne repousse pas même la bonne œuvre de ceux qui travaillent pour un motif contraire à celui que réclame son service, et cependant il déploie quelque chose qui se trouve rarement même chez les hommes, la tolérance de l'intolérance! Ainsi il ne permettra point que le feu du ciel tombe sur un bourg samaritain dont le bigotisme irrité lui ferme les portes! L'amour de la pureté le pénètre de part en part, et cependant il déclare qu'il possède une puissance spéciale pour étendre son pardon aux impurs, et il déploiera cette puissance dans une série d'exemples dont il ne brise jamais la chaîne. Bref, la conception qu'a introduite dans le monde son caractère est cette idée que Paul a si bien exprimée : « L'homme spirituel juge toutes choses. » C'est cette conception d'une spiritualité qui, précisément parce qu'elle est le type le plus élevé de la vie, comprend aussi en elle-même toutes les formes inférieures de l'existence, parce qu'elle est sacrée, renferme aussi celles qui sont séculières, et parce qu'elle est l'idéal par exellence, s'abaisse à ce qui est petit et s'occupe des détails.

Telle est, disons-nous, la pensée que l'image de Christ présente au monde et que depuis des siècles possède le monde. N'oublions pourtant pas que cette pensée n'a pas toujours été un lieu commun et surtout qu'elle était étrangère à la nation qui l'a vue éclore. De toutes ses idées c'était la plus éloignée et, quand le Juif la vit réalisée, il en conçut de l'aversion et la prit en dégoût! Ceux-là mêmes qui ont recueilli les écrits évangéliques laissent voir qu'ils retracent la vie de quelqu'un dont ils n'ont pas encore saisi toute la beauté.

Personne ne soupçonnera Matthew Arnold ou John Stuart Mill d'une grande tendresse pour le christianisme dogmatique, pourtant tous deux ont consigné par écrit dans les termes les plus forts leur conviction que l'image du Maître dépassait la portée de ceux qui l'ont tracée. Strauss lui-même paraît s'être fait violence, vers la fin de sa vie, et avoir accueilli cette vérité. Dans sa dernière *Vie de Jésus*, à l'usage du peuple allemand, il

trouve que le caractère du Fondateur du christianisme était justement cet élément qui ne pouvait se résoudre dans les légendes de la nation juive, aussi est-il contraint de chercher à cette puissante individualité un cadre en dehors du judaïsme et il déclare que la nature de Christ renferme deux éléments, l'un juif et l'autre gentil, le premier est le fruit de la naissance et de l'éducation, le second d'une disposition naturelle; le premier se rattache aux institutions du passé, le second le pousse en avant avec une âme ouverte aux exigences de l'avenir et à ses droits.

Une telle déclaration est une demi-concession, un argument contre la théorie du mythe. Si les instincts naturels du judaïsme sont incapables d'expliquer l'image du Christ, c'est que les instincts du judaïsme ont été incapables de la créer.

En admettant l'originalité de ce caractère quant à la nation juive, Strauss a virtuellement admis l'incapacité de cette nation de tracer d'elle-même ou d'imaginer une telle figure. Virtuellement il est arrivé à la conclusion que si des pêcheurs de Galilée sont les créateurs de cette sublime conception, ils doivent y être parvenus, non grâce à leur judaïsme, mais en dépit de lui, non parce qu'ils étaient des pêcheurs de Palestine, mais parce qu'ils en avaient dépassé les limites; non parce qu'ils étaient épris de l'esprit et des légendes de leur nation, mais parce qu'ils avaient respiré une bouffée de l'air des Gentils si abondamment répandu autour d'eux.

Envisageons donc cet autre côté de la question. Le judaïsme étant, au jugement de l'école mythique, incapable de rendre compte de la création de l'image du Christ, on s'est rabattu sur l'élément païen. Mais l'élément païen portait-il dans ses flancs des forces plus puissantes que l'élément juif? Le tableau de Christ, tel que nous le contemplons maintenant, présente-t-il une analogie réelle avec les aspirations du monde païen? Les héros de toutes les nations, tels que nous les représentent leurs œuvres de fiction sont la simple expression de l'idéal national. L'image du Christ est-elle l'expression de cet idéal?

Telle est la question où vient aboutir notre sujet.

Le premier point à examiner est celui-ci : Quels sont les

idéaux des païens? Tels qu'ils apparaissent chronologiquement dans l'histoire, ils peuvent, je pense, se réduire à quatre; la force physique, la puissance intellectuelle, la culture esthétique et la majesté royale.

I

L'idéal historique le plus ancien du paganisme est le culte de la force corporelle. Sa sphère particulière est le continent asiatique. Dans son *Histoire de la civilisation en Europe*, Buckle a partagé la race humaine en deux grandes sections. Dans l'une l'homme domine sur la nature, dans l'autre la nature domine sur l'homme; le premier cas est celui de l'Europe, le second celui de l'Asie. Cette distinction, croyons-nous, est à la fois historique et philosophique. Si nous passons en revue les grands systèmes des cultes de l'Asie, nous serons convaincus que nous sommes en présence, d'un côté, d'une vie où la contemplation de la nature l'emporte sur les mouvements de l'âme et où l'individu ne compte pour rien en présence des phénomènes de l'univers, de l'autre, d'un univers dont la vaste étendue et l'immuable durée forment un contraste bien pénible avec la fragilité humaine.

Il semble que ce soit sous l'empire d'une telle conviction que naquit la Trinité brahmanique. En effet, les hommes considérant la marche de la végétation comme un cercle continu de naissances, de développements et de déclins suivis de nouvelles naissances, donnèrent à chaque étape de cette marche les noms de Brahma, de Vishnou et Çiva. L'esprit philosophique de l'Hindou sans doute gratifia bientôt ces noms d'un sens plus spirituel, mais pour la masse du peuple l'application originale resta.

Nous ne sommes pas moins sensibles, en consultant les livres sacrés des Hindous, à l'hommage que l'Asie rend encore à la force matérielle. Il n'y a peut-être rien où cet idéal éclate avec plus d'évidence que dans la tendance de l'hindouisme à se perdre dans les calculs numériques. Nous lisons ici que la terre est un espace d'une étendue de 170 millions de milles, ailleurs que des montagnes s'élèvent à une hauteur de soixante milles,

dans un autre endroit se déroule à l'horizon du temps une durée de 4000 millions de millions d'années ! De tels chiffres défient la fantaisie la plus colossale et l'imagination serait prise de vertige si elle essayait simplement d'envisager ces terrifiantes énormités !

Cependant l'effort pour atteindre à ces proportions incommensurables prit naissance non dans une imagination poétique mais dans une conviction très prosaïque du néant de notre vie humaine. L'homme contempla la nature sous l'angle le plus grand, le plus gigantesque, et la force physique, la permanence, l'immutabilité devinrent l'idéal de la perfection. L'univers extérieur, bravant les temps, fut révéré ; la vie individuelle, transitoire et aboutissant à la décrépitude fut, au contraire, méprisée. De là vient qu'en Asie, le devoir religieux pour l'individu fut de céder son être d'un jour à l'immense durée de la nature, de ne désirer aucune vie que celle de la nature, aucune immortalité que celle de cette aïeule.

Ce fut cette croyance, implicitement contenue dans le brahmanisme, qui finit par éclater avec une puissance merveilleuse dans le bouddha Gautama. Cette croyance, qui semble inculquer un sacrifice spirituel, était en réalité un hommage rendu aux forces de la nature. L'individu fut appelé à immoler son individualité. Pourquoi ? Parce que l'esprit de sacrifice est noble en lui-même ? Non, mais parce qu'en elle-même l'individualité ne vaut rien. La vie la plus élevée de l'homme fut donc la perte de son individualité. L'homme devint une partie du grand univers d'où il était sorti et duquel il s'était séparé pour son plus grand malheur. L'homme est malheureux pour avoir essayé de vivre dans l'indépendance personnelle, et il le sera aussi longtemps qu'il s'obstinera à vivre dans cette indépendence personnelle. S'il veut trouver le repos et s'affranchir des soucis et de la tristesse, qu'il s'affranchisse de l'existence individuelle et qu'il restitue à la nature les éléments de son être qui lui sont communs avec elle.

Nous venons d'indiquer l'idéal religieux du Bouddhisme. C'est aussi en grande partie l'idéal de l'esprit asiatique, car si dans le culte des Parsis fut brisée la plénitude de la force, si,

pour la première fois alors, les hommes commencèrent à découvrir que la nature n'était pas belle de tous points et qu'elle cachait une nuit dans son soleil, c'était encore pourtant de la nature qu'on attendait la cessation de cette nuit. L'espoir suprême du Parsis de posséder un bonheur sans nuage, reposait toujours sur la force de la puissance matérielle.

II

Le second idéal du paganisme est celui de la vigueur intellectuelle et il s'en trouve un glorieux représentant dans la force mentale d'un Platon. Dans un sens le platonisme est la révolte contre l'idéal de l'Asie, dans un autre il en est l'allié. La révolte, car c'est ici, pour la première fois, qu'apparaît le type européen, d'après Bukle : l'intelligence. La nature perd son empire et l'homme commence à réclamer son droit sur elle. Néanmoins, envisagé sous un autre aspect, le platonisme est l'allié de son adversaire, car ici, comme dans le culte de l'Asie, les intérêts de la vie individuelle sont enveloppés et perdus dans les ténèbres. L'idéal du platonisme est celui d'une aristocratie intellectuelle pour laquelle seule et sous les lois de laquelle seule existe la cité.

La république de Platon ressemble singulièrement à l'« Utopie » politique de Thomas Carlyle, mais avec un contraste frappant. Le philosophe grec et le « voyant de Chelsea, » s'avancent tous deux balayant devant eux toutes les inégalités artificielles, tous deux pourtant ne sont pas moins fortement convaincus que les hommes, fussent-ils tous au même niveau, ne pourraient pas y rester. Chez nos deux philosophes, la démocratie est le point de départ, mais pour eux une démocratie qui dure est une impossibilité. Tous deux sont en quête d'un principe de sélection naturelle par laquelle les intelligents montent à la surface et, grâce à la seule puissance de l'esprit, règnent en rois sur les masses. Mais ici Platon et Carlyle se faussent compagnie. Carlyle n'aurait jamais rêvé de déifier la force intellectuelle ou tout autre force en la séparant de la puissance que lui confère la vie pratique. Il fait cas de cette puissance non pour

ce qu'elle est, mais pour ce qu'elle peut faire. L'intelligent dans son système domine sur la foule parce qu'il peut atteindre les foules par son intelligence. Avec Platon c'est tout l'inverse. L'homme intelligent monte à la surface, non pour redescendre au fond, emportant un souffle de l'air d'en haut, mais pour qu'il puisse rester à la surface et tenir le fond constamment sous lui. Le platonicien regardait avec mépris les intérêts des individus en tant qu'individus. Point de sympathie pour les passions communes qui agitent l'humanité, ni de place pour les émotions qui l'ont animée. Dans son « Utopie » tout est pour l'intelligence. Elle est à la fois l'objet de la contemplation et la faculté contemplative. Méditer est le devoir de l'homme, et l'objet à méditer, c'est lui-même. Mais s'il veut que cette méditation porte des fruits, il faut qu'il la fixe sur ce qui est universel dans la race humaine. Il ne doit pas s'arrêter aux particularités de la masse. Il faut qu'il méprise ces « bagatelles de la porte ». Qu'il saisisse le type le plus élevé de l'humanité et qu'il arrête ses pensées sur ce qui ne relève ni du temps ni des lieux. La foule lutte pour satisfaire les besoins de sa nature matérielle. Le disciple de Platon méprise la nature matérielle et accueille tout ce qui l'oblige à rentrer en lui-même. Les masses humaines ont des liens et des affections de famille. Le disciple de Platon doit s'élever au-dessus de toutes les barrières et se considérer comme membre d'une famille plus vaste. Les masses humaines s'empressent d'aimer des êtres individuels, mais la forme individuelle est légère et périssable. Le disciple de Platon doit porter ses affections sur ce qui ne passe pas, par conséquent non sur l'individu mais sur les qualités de l'individu qu'il partage en commun avec la race humaine et qu'il possède comme la réalisation de l'idéal universel.

L'amour platonique n'était pas l'amour des hommes vertueux, mais l'amour de leurs vertus, non l'affection de nobles cœurs, mais l'admiration de ce qui les ennoblit. L'âme ne voit rien que son ombre, rien que des abstractions. Elle ne compte pour rien les qualités et ne vit que pour s'émanciper des désirs individuels.

III

Mais pendant ce temps s'élevait dans les cœurs un idéal bien différent et que nous appellerons, pour abréger, la culture esthétique. Strictement parlant, le nom est trop vaste pour ce qu'il désigne et couvre un champ plus étendu que celui qu'il renferme. Nous employons ici ce terme d'esthétique dans le sens le plus limité pour indiquer la perception du beau sous les formes de la nature extérieure et sous celle de l'imagination sensuelle. Au moment même où le platonisme éliminait les aspects individuels et matériels de la nature sous prétexte qu'ils élevaient une barrière contre le développement moral, l'esprit populaire de la Grèce accueillait cette nature comme source d'élévation et de puissance. La vision du beau fut pour la multitude ce que la contemplation de l'idée abstraite était pour la philosophie, à savoir la perception de ce qui révélait Dieu, la contemplation de ce qui est immuable et éternel. La multitude trouva dans les formes de la nature la révélation d'harmonies célestes et s'enflamma pour la poésie qui devint pour elle synonyme de religion.

Et qu'on ne pense pas qu'épris de cet amour du beau dans la nature, l'esprit du peuple grec fût infidèle à sa culture européenne. Opposé au platonisme, l'esprit populaire en refusant à déprécier la matière, l'était également à la servitude asiatique qui tombait à genoux devant la nature.

Quand les hommes en viennent à reconnaître la beauté de la nature, ils ont cessé de craindre la nature, car reconnaître la beauté d'une chose c'est l'aimer et « l'amour bannit la crainte. » Le Brahmane n'avait vu dans l'univers qu'une force gigantesque devant laquelle il trembla. Le Grec vit dans l'univers un drame insinuant qui l'invitait à s'approcher, à entretenir des rapports avec lui. Absolument à l'abri de toute terreur, son culte était plutôt le culte du poète que l'adoration de l'humble saint.

Hegel a préconisé la théorie étrange qu'en adorant la nature, la Grèce obéissait au sentiment de la supériorité humaine. L'homme, dit-il, était arrivé à la conviction que la vie de la

nature est étrangère à sa vie à lui, et que sa vie, comparée à celle de la nature, est plus noble. En conséquence, il s'efforça de revêtir la nature de sa propre parure à lui, de l'embellir des qualités de l'esprit et de l'âme qu'il trouvait en lui-même et de la ceindre de ce diadème qui couronnait sa propre existence. Ces splendeurs auxquelles il rendit un culte dans l'univers extérieur, étaient précisément les beautés qu'il sentait en lui-même. Il investit donc la chose inanimée du simulacre de la vie dont il vivait et qu'il respirait, de manière à élever le monde de la nature au même niveau apparent que celui de l'esprit.

Si cette idée de Hegel est vraie, nous avons ici même la forme la plus concrète de la pensée européenne, la présence d l'élément européen distinct. L'homme dans la vie de la masse, aussi bien que l'homme dans la vie du philosophe, était arrivé à la conviction de sa supériorité sur la nature et réclamait sa place légitime dans l'univers de l'être.

Si cette explication du philosophe de Stuttgard s'appuie sur un fait, elle nous aidera à nous rendre compte de la transition qui part de l'idéal populaire de la Grèce pour arriver à l'idéal en apparence opposé de Rome.

IV

La première impression qu'éveille cette transition est bien le sentiment d'un contraste. Si la Grèce idéalisait le tendre, le raffiné, le beau, Rome adorait le fort, l'austère, le terrible. Ce qu'elle cherchait par-dessus tout c'était de réaliser dans la vie, la puissance de l'humanité. Cependant, comme l'interprète la philosophie, l'austère idéal de Rome s'était déjà développé dans le cœur même de la mythologie efféminée des Grecs. L'homme y avait jeté la base d'un royaume. Rome avait établi ou du moins avait fait un effort pour élever un empire « qui ne serait jamais ébranlé, » à l'éternité et à l'immuabilité duquel les hommes pourraient reconnaître l'objet de leur religion. — Ce seul détail présente une forte analogie entre les types d'ailleurs opposés du Romain et du Juif. Tous deux cherchaient à fonder

un « saint empire » sur la base de la force, bien que le motif du Juif fût religieux et celui du Romain mondain. Tous deux reculaient les bornes de cet empire jusqu'aux confins du monde habitable, et, dans un certain sens, tous deux atteignirent leur but, quoique le Romain le réalisât à la lettre, le Juif seulement par voie de comparaison et d'une manière différente de ce qu'il avait désiré. Tous deux réussirent grâce à la conquête, quoique pour le Romain la conquête fût le but. Mais pour le Juif c'était le moyen, un chemin qui menait à quelque chose de meilleur. C'est ainsi que, malgré leurs différences, Romains et Juifs n'ont jamais été séparés complètement pendant tout le cours de l'histoire. Dans les formes extérieures du culte au moyen-âge, dans les luttes de la papauté pour la domination temporelle, et surtout dans cette vaste conception d'un « saint empire, » qui n'a jamais cessé de hanter l'esprit teutonique, nous voyons l'influence d'une culture en partie chrétienne par anticipation, et nous reconnaissons dans l'effort vers un but commun les aspirations théocratiques du Romain et du Juif.

Le contraste.

Nous venons d'envisager l'idéal du paganisme sous quatre faces différentes: la perfection dans la force corporelle, dans la puissance intellectuelle, dans la culture esthétique et encore dans la majesté royale.

La question se pose maintenant: l'un ou l'autre idéal ou tous les quatre ensemble suffisent-ils pour se rendre compte de la conception chrétienne qui est l'essence du récit évangélique? Si le caractère de Christ, tel qu'il se trouve tracé, peut remonter à l'un quelconque de ces idéaux pris à part, ou si l'on peut l'expliquer en les combinant tous, alors nous devrons admettre qu'il n'existe rien dans ce caractère du Christ au-dessus d'une création humaine. Mais si, d'un autre côté, la notion évangélique du Christ refuse d'accepter ces idéaux, si elle montre sur bien des points non seulement une différence importante, mais un antagonisme positif à leur égard, si, plus nous les étudions plus nous sommes amenés à croire qu'ils appartiennent à des

ordres séparés en pensée, alors nous serons forcément obligés de conclure que rien dans le paganisme, à notre connaissance, n'était capable d'esquisser un tel portrait. Nous croyons qu'il sera évident même à un penseur superficiel que la conception du Christ, telle que nos Evangiles la représentent, loin de préconiser les idéaux païens, les annule positivement.

La pensée de l'Asie, avons-nous vu, assigne la première place à la force. L'individualité du Brahamane s'est absorbée dans le néant, dans son admiration pour la puissance active de la nature. L'individualité du chrétien s'est élevée à une force morale en présence d'une pensée contraire que voici: la force la plus sublime est la force passive. L'idéal du chrétien n'est pas tant une vie qui pourrait faire de grandes choses, qu'une vie qui peut souffrir. Il n'est pas tant une puissance qui se déploie majestueusement au dehors qu'une vertu qui se manifeste dans la condition la plus basse.

Tel est bien l'élément distinctif et caractéristique de l'idéal chrétien. Comme l'air pénètre partout, il remplit tout entier le récit évangélique. Dans celui de Jean, l'œil est comme forcé de se reposer sur une personnalité qui, volontairement et de propos délibéré, échange une forme divine contre une nature humaine, se refuse à « saisir comme une proie » le sceptre de la divinité afin de pouvoir descendre aussi bas qu'un serviteur. Elle se dépouille d'un élément de vie qui lui est naturel pour s'assimiler à un élément de mort, étranger à sa nature; elle échange son omniscience contre une connaissance humaine, son infinité contre une condition limitée, son éternité contre une durée temporaire et sa domination universelle contre un service absolu.

L'Evangile est construit de telle sorte que les limites imposées à l'homme enveloppent la vie du Maître; le lecteur, de plus en plus convaincu de l'essence de sa majesté, découvre sa force lorsqu'il est physiquement plus faible et assiste à son triomphe spirituel précisément quand il est vaincu physiquement et qu'il meurt sur la croix!

On a soutenu que le développement théologique du quatrième évangile est en progrès sur les trois premiers. Comme système,

cette remarque est vraie. Les synoptiques contemplent la figure de Jésus-Christ de côtés différents. Pourtant elle reste la même. Si Jean met en relief le côté divin du Christ et les synoptiques le côté humain, rappelons-nous que l'idéal de l'homme est en tous points identique à cet idéal d'après Jean. D'après les premiers Evangiles nous saluons l'image d'une vie dont la force consiste à servir. Les évangélistes Matthieu, Marc et Luc insistent sur le fait que la majesté d'une nature humaine consiste à perdre toute pensée de sa propre majesté. « Le Fils de l'homme est venu non pour être servi, mais pour servir. »

L'image la plus parfaite de l'humanité que ce monde ait jamais contemplée fut celle qui « revêtit la forme d'un serviteur. » Or du commencement à la fin, tel est l'enseignement des synoptiques. Etre fort pour eux c'est devenir « faible ». Ils révèrent une vie qui grandit à mesure que se perd l'individualisme[1] et qui consiste à vivre de la vie d'un autre. Pour eux l'héroïsme renferme précisément les qualités dont les contraires ont trouvé le plus d'accueil en Asie. Ils assurent l'héritage d'un royaume à la pauvreté spirituelle, une connaissance plus grande à une plus grande tristesse, un empire terrestre à la débonnaireté conquérante, un « rassasiement réel » aux âmes qui ont « faim et soif de la justice. » Ils estiment plus grand celui qui « procure la paix » que celui qui part en guerre, et plus fort celui qui « perd sa vie » que celui qui se venge. Les plus belles promesses qui s'épanouiront dans le nouveau royaume sont pour ceux que méconnut l'Asie, pour ceux qui sont « fatigués et chargés » qui ont le sentiment de leur faiblesse, qui sont « pauvres, » et dans le besoin.

Faut-il ajouter qu'un tel idéal était aux antipodes du culte de la force? Loin d'en être le produit, cet idéal ne pouvait commencer à exister qu'à mesure que ce culte dégénérait et se mourait.

Il naquit d'un autre ordre de pensée, il fut le produit d'un élément contraire et l'élément qui le produisit était étranger

[1] L'individualité n'est pas l'individualisme ou l'égoïsme. Voir dans la *Philosophie morale*, Vinet, VIIe essai. (*Trad.*)

non seulement à l'esprit judéen mais au génie tout entier de la pensée asiatique.

Si maintenant nous passons à l'idéal de Platon, nous serons incapables d'y découvrir la trace de l'image du Christ. Nous l'avons dit, le platonisme aspirait à la possession consciente de la puissance intellectuelle. Le sentiment de cette supériorité constituait l'assurance de son empire sur le troupeau humain. Ce n'est donc pas exagérer que de dire que l'idéal du chrétien rompait complètement avec l'idéal païen.

Le fondateur du christianisme reconnaît également les degrés de supériorité intellectuelle, et il leur accorde une place proportionnelle dans son royaume. Mais la supériorité mentale qu'il réclame n'est pas celle du sentiment intellectuel dont on est conscient, mais bien quelque chose qui n'est pas loin d'être l'antithèse même de ce sentiment. Pour entrer dans le royaume du Christ, il faut mourir au moi intellectuellement et moralement. Comme préliminaires il faut qu'on ait une vie comme celle du petit enfant : simplicité, spontanéité, oubli de soi, absence d'analyse du moi, inconscience de tout pouvoir et ignorance de tout mérite, — tous attributs essentiels de l'esprit de l'enfant. Jésus déclare que la révélation qu'il apporte en appelle, non à ces facultés, — apanage de quelques-uns, mais précisément à cette partie de notre nature qui existe virtuellement chez tous. « Je te rends grâces, ô Père ! de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux intelligents et les as révélées aux petits enfants. » Il affirme que, s'il doit y avoir des degrés de supériorité, les cimes auxquelles l'homme s'élèvera seront en raison de son inconscience de cette élévation, et il illustre sa pensée par la frappante mise en scène d'un enfant qu'il prend et qu'il place au milieu de ses propres disciples. Pour le Christ le *nec plus ultra* des qualités morales n'est pas la confiance en soi, mais le contraire, c'est-à-dire, la foi, cette confiance en un autre. Ceux qui veulent le suivre doivent tout abandonner, et le tout d'un homme n'est pas nécessairement sa propriété, ou, pour parler plus correctement, sa propriété ce ne sont pas nécessairement ses biens extérieurs, c'est tout ce qu'il croit être la source de sa force spéciale.

Devenir disciple du Maître c'était donc jeter au vent tout ce qu'on avait saisi comme étant le point vital de son être. C'était abaisser la confiance en soi et exalter l'absolue dépendance de Dieu, échanger la force qu'on croyait posséder contre la faiblesse qu'on éprouvait, le chemin de la vue contre celui de la foi, oublier ces points de l'intelligence qui peuvent avoir séparé le croyant de ses frères et saisir les points de l'insuffisance intellectuelle qui, par un commun besoin de l'homme, unit sa vie individuelle à toute l'humanité. L'idéal du christianisme était la mort de l'idéal du platonisme.

Nous ne réussirons guère mieux en comparant le caractère du Christ avec le troisième type de la perfection chez les païens : la culture esthétique contemplant la beauté naturelle et physique.

C'est un fait à noter, qu'au jugement des premiers chrétiens, ces beautés qui forment la prérogative du poète et de l'artiste, étaient plutôt des objets d'aversion que d'attachement. Il est bien évident que ces chrétiens croyaient que cette forme spéciale de la culture esthétique était en désaccord avec leur religion et il est également certain qu'ils avaient tort de penser ainsi. Pourtant le simple fait que les croyants primitifs avaient ressenti une telle impression indique que la religion doit les avoir mis en présence d'une phase nouvelle quant au culte du beau. A la vérité, le christianisme a introduit dans le monde un nouveau critère du beau en introduisant une nouvelle loi d'association. Il avait réussi à marier des couleurs qui jusqu'alors se fuyaient et à harmoniser de frappants contrastes; ainsi quand l'apôtre Paul s'écrie : « Je me glorifie dans la Croix, » il fait plus que d'indiquer la foi commune de la chrétienté, il convie des chrétiens à un nouveau *consortium* du beau, à une confraternité qui, pour les païens, était le paradoxe le plus colossal, une sorte de concordat entre la gloire et la souffrance.

Christ lui-même était la personnification du nouvel idéal esthétique. En un même acte il fond les caractères opposés de la gloire et de la honte. Il regarde en avant et contemple l'heure des heures de la fragilité humaine comme étant sienne,

c'est « son heure, » celle qui devait « glorifier le Fils de l'homme. » Sur le chemin d'Emmaüs, il déclare que tel contraste est une partie essentielle de la beauté, et « qu'il fallait que Christ souffrît pour entrer dans sa gloire. » Près d'être cloué sur « le bois maudit, » il lègue sa paix au monde, regarde la mort en face et parle de la « plénitude de sa joie. » Que dis-je? Le rapport esthétique entre la croix et la couronne, entre le Calvaire où il meurt et la colline des Oliviers d'où il monte au ciel, est encore plus intime dans l'esprit de ses disciples. Comme pour marquer le point le plus éloigné entre les extrémités de la pensée humaine, les hommes vont jusqu'à installer Christ dans le ciel, sur le trône du Souverain sacrificateur. Ils ne craignent même pas d'introduire « au delà du voile » du temple céleste l'idée du sacrifice et le souvenir de la souffrance humaine! Jamais ni le ciel ni la terre ne sont unis aussi étroitement que dans cette association de la sanglante agonie et de la joie spirituelle.

Il serait difficile d'exagérer l'importance apologétique d'une telle harmonie. Si nous ne nous trompons, c'est le trait qui, portant le plus loin, imprime au caractère du Christ un cachet spécial d'originalité. On a cru que l'idéal du fondateur du Bouddhisme était arrivé plus près de celui du Christ que tout autre idéal, mais c'est précisément ici que l'idéal du Bouddhisme s'écarte de celui du Christ plus que tout autre. Le bouddha soupirait après la mort et enseigna à ses disciples à soupirer après elle, mais pourquoi soupirer? parce que les souffrances de la vie étaient trop fortes. La notion d'un monde racheté par une croix et arrivant à la perfection par la souffrance était aussi loin de l'enseignement et de la pensée du Bouddha que le sont les deux pôles; pour lui le terme du bonheur consistait dans l'émancipation du désir, le désir étant la source de la tentation et la tentation celle de la souffrance. Quel puissant contraste avec l'idéal chrétien. Il est écrit : « Jésus fut poussé par l'Esprit pour être tenté au désert. » Plus nous approfondissons ces termes, plus nous nous pénétrons de la différence radicale entre l'Evangile et le Bouddhisme. Mais voici quelqu'un que l'on suppose avoir atteint à la félicité de la communion divine. Le ciel s'ouvre à son regard et une voix retentit à son oreille :

« Celui-ci est mon Fils bien-aimé en qui j'ai mis tout mon bon plaisir. »

La lutte contre l'influence du monde est si loin d'être, comme le déclare le Bouddha, une barrière contre la vie religieuse, qu'elle est proclamée comme la plus haute manifestation, l'évidence de son existence et la preuve de sa puissance! De la crèche à la croix, du désert à Gethsémané, nous sommes en présence d'une seule pensée absorbante: la gloire possible dans la souffrance de l'homme et le gain virtuel dans sa perte; quelle que soit notre estimation de la valeur dogmatique de cette idée, nous sommes contraints de lui assigner une originalité géniale.

Le dernier idéal du paganisme, celui où Juif et Gentil s'entre rencontrent, est le respect religieux pour la majesté royale, le désir de posséder un royaume.

Oui, dirons-nous, dans un sens abstrait, Christ lui aussi avait un tel désir. Lord Amberley dans son « Analyse des croyances religieuses, » prétend que, se tenant en dehors des grandeurs terrestres, le Christ a suivi le chemin qu'avait tracé Confucius qui assurait qu'il restait trois objets désirables et que la possession d'un empire n'est pas un des trois. Le noble lord tout simplement n'a saisi ni la beauté, ni la fraîcheur du paradoxe chrétien. Le philosophe chinois voulait dire qu'un homme pouvait être parfaitement heureux, bien que son but fût obscur et son influence insignifiante. A coup sûr, le Christ n'aurait pas contesté ce lieu commun. Mais il n'aurait pas pensé que le lieu commun méritât d'être le sujet d'une révélation spéciale.

La pensée maîtresse dans l'esprit du Christ n'est point qu'il ne faut pas, abstraitement parlant, convoiter un empire, mais bien le contraire. Dans son sens le plus élevé, l'empire est l'influence de votre esprit sur celui d'autrui, et le chrétien professe expressément d'exercer un tel empire. Il est partisan d'une sélection naturelle : « les saints jugeront le monde, » c'est dire que les meilleurs seront juges des moindres. Le chrétien déclare que sa mission est de constituer un royaume, d'introduire un nouveau gouvernement dans les affaires des hommes, de remplacer

l'empire des idées mondaines par celui des forces spirituelles maintenant dispersées et méprisées. Jusqu'ici le Christ s'accorde avec le Juif aussi bien qu'avec le Romain. Il croit que les hommes en tant qu'isolés, sont incapables d'agir, et il désire ardemment les voir unis comme serviteurs d'une théocratie dont la volonté sera leur loi et la loi leur volonté. Mais ici s'opère sa séparation du Romain et du Juif et le Maître se fraie un chemin qu'aucun n'a encore fréquenté. Du même sentiment qu'eux, quant au simple désir de posséder un royaume, il rompt avec eux quant à la façon de réaliser ce désir. Romain et Juif cherchaient à dominer sur les hommes extérieurement et ils luttèrent pour posséder un empire que conquerrait et que maintiendrait la force physique.

Le Christ ne veut pas de cet impérialisme, non, comme lord Amberley le pense, parce que c'était une source de grandeur humaine, mais parce que ce *n'était pas un royaume du tout*, dans le sens le plus réel du mot. Christ sentit, et sentit avec une justesse admirable, que tout empire tel que les Juifs et les Romains le réclamaient, c'est-à-dire théocratique, ne pouvait devenir permanent qu'au moyen d'un gouvernement intérieur, et que rien ne pouvait s'appeler sainte souveraineté de tout ce dont l'influence sur l'âme était nulle. Il sentit que le siège le plus élevé de l'autorité royale repose dans le cœur du peuple, que ce cœur ne pouvait être gagné que par l'amour et que l'amour ne pourrait être manifesté que par le sacrifice.

De cette pensée jaillit le grand paradoxe chrétien : « Le plus petit sera le plus grand ! » Etre grand dans l'acception la plus absolue du mot, c'est gouverner son cœur, mais pour y parvenir, il faut avant tout que le souverain se fasse sujet. Quiconque voudra gagner l'amour des autres, le premier doit commencer par se livrer à l'amour des autres. « Si tu veux prendre laisse toi prendre. » *Captivity must precede captivation.*

Sous l'inspiration de ce suprême principe de moralité, le Maître conçut le noble dessein de fonder un royaume qui ne « pourrait jamais être ébranlé, » un royaume basé ni sur la force physique qui ne laisse que des ruines, ni même sur la

force intellectuelle d'un Platon, fondement qui ne subsiste que grâce à l'ignorance de la masse, mais sur un fondement qui repose sur la nature humaine elle-même : la capacité d'aimer.

Le Christ prétendit conquérir le cœur du monde et le conquérir en lui révélant son propre cœur. Les fondateurs de royaumes avant lui s'étaient efforcés de régner en déployant une supériorité personnelle. Le fondateur du christianisme résolut de soumettre l'humanité en s'offrant lui-même pour elle. Les rois des siècles antérieurs avaient vaincu leurs ennemis en les noyant dans leur sang, l'aspirant à ce nouvel empire résolut de s'assurer l'empire en répandant son propre sang.

Un but aussi étrange, un plan aussi paradoxal aurait suffi pour distinguer le christianisme de toutes les religions précédentes, mais un autre élément s'y ajouta qui renchérit sur l'étrangeté de l'Evangile et l'éleva au comble de son originalité.

La question résolue.

C'est aujourd'hui un fait acquis que Christ a atteint son but. Quelle que soit la place qu'occupe le mythe dans l'Evangile, la mythologie n'y entre pas. A cette heure sont posées dans le monde les premières assises d'un royaume comme celui que Christ voulut établir. Il n'y est question ni du royaume de la hiérarchie romaine, ni du royaume de l'église anglicane, ni du royaume du culte presbytérien, mais de ce qui, à la fois, les soutient et les couvre tous : le loyalisme d'une multitude d'âmes soumises à Celui qui est leur parfait idéal. Telle est la base et tel le couronnement de toutes les églises.

Qu'on se souvienne, en effet, que le christianisme, ni dans son essence ni même dans ses principaux traits, n'est une collection de principes moraux devant servir de règles à la conduite de l'homme. S'il n'était que cela, il serait facile de trouver ici et là des parallèles entre les maximes de Jésus et celles du Bouddha, de Confucius et de Lao Tsé. Qu'est donc le Christianisme ? Ce que n'est ni le Bouddhisme, ni le Confucianisme, ni le Taoïsme. Il est ce qu'est la communauté dans un royaume,

ce qu'est la fidélité à un prince. Le Christianisme ne met pas en première ligne les paroles spéciales de son fondateur, ni même le résumé de son enseignement, mais il contemple le Fondateur lui-même et fixe les yeux sur lui seul. Le Christianisme inclut tous les préceptes de la morale, mais tous ces préceptes liés en un faisceau ne sont pas l'essence de la foi chrétienne pour cette simple raison que la religion chrétienne *est* une foi. C'est la soumission du cœur à un idéal qu'il adore, l'attraction du regard vers un tableau qui subjugue l'âme et place la volonté sous une loi qu'elle aime. Le christianisme dans sa nature la plus profonde est une croyance esthétique, la vision d'une belle vie et la conviction que cette beauté par son union avec l'humanité est devenue comme l'expiation de la laideur humaine.

Il y a dans ce monde un royaume du Christ qui existe en réalité, dont les cœurs de ses sujets s'abaissent sans cesse devant lui, et au milieu de tous les changements dans les systèmes du gouvernement des hommes, au sein de toutes les transmutations dans le jeu de la pensée théologique, ce grand idéal n'a nullement baissé en puissance ni dans son règne. Voici donc la question que nous posons : L'idéal représente-t-il une réalité? La réponse sera celle que nous ferons à cette autre question: L'idéal du Christianisme provient-il d'une réalité? Est-il le développement des instincts naturels de l'esprit humain ou bien renferme-t-il quelque chose que cet esprit s'est trouvé incapable de créer?...

Tel est le problème que nous avons essayé de résoudre et nous croyons être arrivé à établir qu'une seule réponse est possible. Si nous trouvons que la Judée « a moissonné où elle n'a point semé et recueilli où elle n'a point répandu, » si nous voyons qu'elle est le berceau d'une idée qui dépassait sa force de conception, et quand elle vit le jour, sa puissance de compréhension; si dans son contact avec les gentils, elle ne nous laisse découvrir aucun germe d'où cette notion ait pu sortir naturellement; si nous constatons que cette idée ne répond ni en essence ni dans la vie à toutes les aspirations du monde païen, renversant de fond en comble la force physique, idéal

du monde, transformant le jugement qu'il porte sur la puissance mentale, relégant dans l'ombre sa notion de la culture esthétique et plaçant sur une base tout autre l'espérance d'un royaume théocratique; si nous trouvons que cette idée arbore un nouvel étendard d'héroïsme, ne sommes-nous pas contraints de demander si, même au plus bas mot, nous ne nous trouvons pas en face d'une preuve d'une nouvelle vie dans l'humanité?

BULLETIN

THÉOLOGIE

E. Arnaud. — Essai sur le caractère de la langue grecque du Nouveau Testament [1].

Depuis ses *Recherches critiques sur l'épitre de Jude,* couronnées en 1848 dans un concours par la vénérable compagnie des pasteurs de Genève, M. Eugène Arnaud ne s'est pas reposé sur ses lauriers. A côté de nombreux ouvrages historiques, dans le domaine spécial du Nouveau Testament nous lui devons une version nouvelle faite sur le texte comparé des meilleures éditions (1858), un commentaire en quatre volumes (1863), et voici des articles publiés l'année dernière dans la *Revue de théologie* de Montauban, un volume de notes recueillies apparemment durant un demi-siècle et qu'il aurait été regrettable de laisser éparses au fond d'un tiroir. Sans le dire, d'après le Maître dans Matthieu XIII, 52, le pasteur de Crest a accompli le devoir de tout scribe instruit : *πᾶς γραμματεὺς μαθητευθεὶς ἐκβάλλει ἐκ τοῦ θησαυροῦ αὐτοῦ καινὰ καὶ παλαιά.*

Les notes sont scientifiquement coordonnées en deux parties. Première partie, la langue grecque du Nouveau Testament en général : éléments alexandrins, particularités lexicographiques, particularités grammaticales; éléments hébraïques et araméens, hébraïsmes extérieurs, hébraïsmes intérieurs, lexicographiques, grammaticaux; éléments rabbiniques; éléments latins; éléments ciliciens; éléments arabes (?), égyptiens et persans; éléments chré-

[1] *Essai sur le caractère de la langue grecque du Nouveau Testament* par E. Arnaud, pasteur, président du consistoire de Crest (Drôme). Montauban, imprimerie J. Granié; Lausanne, librairie F. Rouge. 69 pages. Prix : 2 francs.

tiens. Seconde partie, la langue de chaque auteur du Nouveau Testament en particulier : saint Matthieu et saint Marc, saint Luc, saint Jean, saint Paul, saint Jacques, saint Pierre, saint Jude, épître aux Hébreux. Conclusion.

Il manque un index des mots grecs. La curiosité sera éveillée, souvent satisfaite, à la lecture des remarques érudites de M. Arnaud. Mais, comme en pareille matière les divergences d'explications sont fréquentes, il aurait été utile, aux étudiants particulièrement, de pouvoir recourir aux diverses citations au moyen d'une table alphabétique des vocables. Elle permettrait aussi de constater sur-le-champ plusieurs lacunes tant en grammaire qu'en stylistique.

Après des considérations générales sur la langue grecque, dérivée du dialecte commun, διάλεκτος κοινή, employée par des personnes, pour la plupart d'origine ou d'éducation hébraïque, gens d'affaires plutôt qu'écrivains de profession, l'auteur passe à l'étude des éléments particuliers de la langue du Nouveau Testament qui en découle directement.

On comprendra que, dans ces observations de détail, la subtilité se glisse aisément. Ainsi, p. 23, εἶπα est dit pour εἶπον (Mat. XXVI, 25) et est attribué au dialecte ionien, tandis que, p. 24, l'impératif εἰπόν (Actes XXVIII, 26) l'est au dialecte de Syracuse. Je préfère laisser l'une et l'autre de ces formes d'aoriste Ier à la même origine ionienne. Εἰμί, à ces deux pages, à la distance de quatre alinéas, est envisagé d'abord dans ἤτω, par une faute d'impression comme 2e pers. du sing. au lieu de la 3e, pour ἔστω (1 Cor. XVI, 22), ἤτω de dialecte dorique, puis dans ἤμην, imparfait pour ἦν (Mat. XXV, 35), ἤμην rangé parmi des formations de temps inconnus à l'ancienne langue. Ne serait-ce pas gagner en unité et en clarté que de prendre tels et tels verbes à part pour les traiter une fois pour toutes?

De semblables disséminations se trouvent dans les questions de syntaxe, sans insister sur des annotations peu sûres comme celle-ci (p. 25) : « Abandon presque complet du duel des substantifs et son remplacement par le pluriel. » Le duel a disparu, même au datif de δύο, qui n'accepte que δυσί, à consulter les manuscrits de valeur.

Des hébraïsmes et aramaïsmes, pas une consonne avec les points voyelles, faciles pourtant à reproduire d'après l'Ancien Testament et la traduction de Delitzsch pour le Nouveau, à moins

que l'imprimerie de Montauban ne s'y refuse. De là, dans notre opuscule, la nécessité de figurer sans cesse en italiques les prononciations hébraïque et araméenne, au détriment de l'œil, de mes yeux, si vous le voulez, et par suite de mon intelligence insuffisamment, parfois confusément, renseignée en ce qui concerne ces deux langages du monde juif empreints sous des locutions grecques de nos auteurs apostoliques.

Quant aux rabbinismes, je n'irais pas aussi loin que M. Arnaud. « Les docteurs juifs, écrit-il p. 41, se sentirent de bonne heure à l'étroit dans les limites de la langue parlée et furent obligés, pour exprimer leurs idées théologiques, d'étendre la signification de certains termes et d'en créer de nouveaux. Ce sont ces expressions, soit modifiées, soit entièrement nouvelles, qu'on a appelées rabbinismes. On ne saurait s'étonner que le Nouveau Testament renferme un certain nombre de rabbinismes, puisque saint Paul était disciple d'un rabbin célèbre et que Jésus-Christ eut de fréquents rapports avec les docteurs de sa nation. Le peuple lui-même, qui tenait toute sa science religieuse des rabbins, ne pouvait non plus ne pas avoir conservé plusieurs de leurs termes favoris. » Suit la liste des principaux d'entre eux dans le Nouveau Testament, à commencer par σὰρξ καὶ αἷμα, la chair et le sang, pour désigner l'homme (Mat. XVI, 17), בָּשָׂר וָדָם, à finir par l'usage de la méthode exégétique ou herméneutique. Oui, chez Paul, ancien élève de Gamaliel, dans son argumentation avec ses adversaires; chez Jésus et ses apôtres plus rarement, conformément d'ailleurs à des tournures qui avaient cours, qui étaient du domaine public avant l'ère chrétienne, qui apparaissent dans le Siracide par exemple, qui se liront plus tard dans la Mischna.

La seconde partie est un peu écourtée. Pour répondre au titre spécial: *Essai sur le caractère de la langue grecque du Nouveau Testament,* il était nécessaire de pénétrer plus amplement dans nos livres sacrés. Le critique, linguiste, se défendrait en rappelant l'exposé qui précède immédiatement et qui a trait aux locutions spécifiquement issues du christianisme. N'importe, il nous excusera si nous lui demandons de compléter certaines portions de cette dernière partie de ses appréciations littéraires, en développant Marc à côté de Matthieu ; en distinguant Jean dans les trois sortes d'écrits placés sous son nom : Apocalypse, Epître, Evangile, en entendant Paul dans ses grandes lettres, dans celles de la captivité, dans les Pastorales ; en passant moins rapidement sur Jac-

ques; en reprenant le traité adressé aux Hébreux, qui mérite mieux que ce début, p. 66 : « L'auteur n'étant pas connu, la caractéristique de sa langue a moins d'importance pour notre étude, » suivi d'une dizaine de lignes, où n'intervient pas même la mention de Philon avec sa terminologie visible dans ἀπαύγασμα, χαρακτήρ, du verset 3 et plus loin.

Ces caractéristiques variées des œuvres originales du Nouveau Testament grec valent certes l'apologétique uniformisante. Notre reconnaissance dès lors, pour le style et pour le fond, va à Celui qui, selon l'expression de Jude, en compagnie de M. Arnaud, peut vous préserver de tout faux pas, τῷ δυναμένῳ φυλάξαι ὑμᾶς ἀπταίστους.

E. C.

A.-D. White. — Histoire de la lutte entre la Science et la Théologie[1].

Il peut paraître piquant de voir un ambassadeur consacrer les loisirs que lui laisse la politique à l'élaboration d'une œuvre aussi spéciale et d'aussi longue haleine que cette volumineuse histoire de l'hostilité séculaire de la Science et de la Théologie. Mais cet ambassadeur fut un historien éclairé et curieux. Or il n'est guère de sujets plus passionnants aujourd'hui pour un esprit philosophique ou simplement sincère et réfléchi que celui de ce livre. Il n'en est guère qui soulève autant de problèmes, qui touche à tant de domaines divers.

Il fallait une intelligence compréhensive, une assimilation facile pour aborder une pareille tâche, et aussi une belle franchise pour prendre une position aussi nette que celle qu'à prise M. White. Car l'œuvre n'est point impersonnelle et froide; elle ne vise pas à un objectivisme impossible dans une matière aussi délictae.

Elle constitue un véritable plaidoyer pour la recherche libre de la vérité contre « l'esprit théologique » auquel on reproche « l'absence de véracité et de scrupules, l'indifférence à l'égard de l'exactitude et même de la probité !... » Nous ne chicanerons pas sur les mots. Regrettons le sens déplorable qu'a pris l'expression et comprenons sous ce vocable le culte étroit de la lettre, le dogmatisme tyrannique, l'esprit ratiocinant à côté de la vie, ignorant du progrès des connaissances et des lumières.

[1] Paris, Guillaumin et Cie.

M. White donc expose les différends de la Science et de l'Eglise, les persécutions toujours renaissantes de celle-ci contre celle-là, son obstination et son aveuglement, sa politique souvent tortueuse et ses palinodies méprisables. Le problème de la création et de l'évolution, les découvertes de la géologie et de l'archéologie, préjudiciables aux conceptions orthodoxes, l'interprétation théologique des miracles et des épidémies, la « chute de l'homme » devant l'anthropologie et l'histoire, l'essor considérable de la critique dans le courant du XIXe siècle, tels sont les principaux points étudiés et brièvement développés par le savant professeur.

La lutte de la Science et de la Théologie symbolise à ses yeux la lutte de l'esprit ancien et de l'esprit moderne, et il salue avec une joie discrète chaque victoire de celui-ci. En dépit du ton modéré de l'auteur, en dépit de l'absence de passion, je sais peu de livres aussi amèrement décevants que le sien. On éprouve à le lire un ressentiment profond envers les hommes et les institutions qui se sont acharnés des siècles durant à étouffer les idées indépendantes des Galilée, des Newton et des Darwin, à éteindre l'ardeur de la libre recherche, à faire de la religion une camisole de force pour le cerveau et la conscience. On éprouve une pitié profonde pour l'infaillibilité des pontifes ou des conciles, pour l'orgueil des petites sectes et leur vanité ridicule de *monopoliser* la vérité. Mais aussi comme on comprend, comme on *sent* mieux la puissance d'une religion qui ne se base pas sur l'acceptation de légendes enfantines, quand elles ne sont pas grotesques, et sur des apologétiques dangereuses.

Le respect de toute pensée sincère, la simplicité fondamentale du christianisme, la haine de la scolastique et de l'intolérance, la confiance dans une lumière intellectuelle toujours croissante, tels sont les enseignements généraux qui se dégagent de l'histoire consciencieuse, sinon complète, de M. White.

R. Fath.

REVUES

Studien und Kritiken

Deuxième livraison.

Bohn : L'importance du livre des Jubilés. — *Ebeling :* Le premier article de foi dans le Petit catéchisme de Luther. — *Köhler :* Le caractère de Joh. Falk et sa place dans l'histoire de la «Mission intérieure.» — *Elsenhans :* Contribution à la doctrine de la conscience. — *Knaake :* Remarques sur la correspondance des réformateurs. — *Sckwartzkopff :* Quelques observations sur la méthode vraiment chrétienne à suivre dans l'étude de la vie du Christ. — Bulletin (renfermant un article de M. *Lang* sur le Calvin de M. Doumergue).

Zeitschrift für Kirchengeschichte

XXe vol., quatrième livraison.

Drews : A propos des «Anciennes liturgies chrétiennes de l'Eglise d'Egypte» de Wobbermin (fin). — *Clemen :* Une lettre de Raimond Peraudi. — *Clemen :* Un pamphlet de Worms du 14 mai 1521. — *Becker :* Un testament de l'an 1521. — *Uhlhorn :* Jean Schwebel de Pforzheim est-il l'auteur du «Liber Vagatorum»? — *Drews :* Spalatiniana (fin). — *Friedensburg :* Contributions à la correspondance des savants catholiques d'Allemagne au siècle de la réformation (suite). — *Wrede :* La première ébauche de l'édit de Worms. — *Nestlé :* Miscellanées. — Table des matières.

Neue kirchliche Zeitschrift

Décembre 1899.

W. Schmidt : La question de l'authenticité du symbole nicéno-constantinopolitain. — *Kurt Kröber :* La conclusion d'une alliance légale des Eglises nationales allemandes (proposée par le Dr Beyschlag) est, non pas un besoin, mais un danger. — *Kahl :* L'Eglise nationale de Bavière au dix-neuvième siècle.

Janvier 1900.

K. Burger : A propos de la nouvelle année. — *R. Seeberg :* Sur le seuil du vingtième siècle. — *E. König :* La controverse touchant le texte hébreu, récemment découvert, du livre de Sirach. — *von Schwartz :* Les conditions du baptême dans le champ des missions.

Fevrier.

Seeberg : Sur le seuil du vingtième siècle (fin). — *G. Kawerau :* Jour et année de la naissance de Luther. — *H. Schnell :* Un témoignage du théologien David Chytraeus, de Rostock, touchant la controverse de la cène.

Mars.

Th. Kolde : Le mouvement sectaire au dix-neuvième siècle (en Allemagne) et sa signification pour l'Eglise. — *J. Bœhmer :* Théologie et laïques. — *V. Schultze :* Une confession de foi luthérienne pour la confirmation, de l'an 1529. — *J. Dräseke :* Le Monologion et le Proslogion d'Anselme (influence de saint Augustin).

Zeitschrift für Theologie und Kirche

Deuxième livraison.

Rade : L'importance du sens historique dans le protestantisme. Leçon inaugurale prononcée à l'Université de Marbourg. — *Stuckert :* La confession des péchés. — *Drews :* La diminution du nombre des communiants en Saxe. Etude historique sur la coutume ecclésiastique.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.

XXe année (1900). Premier fascicule.

W.-J. Moulton : Valeur du troisième livre d'Esdras pour la critique des textes hébreux parallèles (fin). — *Goldziher :* A propos de « Sha'atnêz » (tissu de deux espèces de fil, Lév. XIX, 19; Deut. XXII, 11). — *S. Krauss :* Au sujet du nombre (70 à 72) des peuples dans la Bible. (Supplément à un article du volume précédent.) — *F. Schwally :* Quelques remarques sur le livre de Job. — *B. Jacob :* Contributions à une introduction aux Psaumes. V. Le texte des Psaumes de la Vulgate au seizième siècle. — *Nöldeke :* Remarques sur le Ben-Sirâ hébreu. — *Ley :* Explication de Es. VII, 25. — *Büchler :* Pour servir à l'histoire de la musique et des psaumes du temple. III : Le chant des psaumes dans le culte du second temple. IV. Les psaumes du hallel dans le temple. — *Bousset :* Le système chronologique des livres historiques de l'Ancien Testament. — *Diettrich :* Quelques observations grammaticales sur trois manuscrits yéménites du targoum d'Onqelos qui se trouvent au Britisch Museum. — *N. Herz :* Quelques passages difficiles du livre de Job (en anglais). — *E. Nestlé :* Miscellanées. — *Mandelkern :* Facta loquuntur. — *Eberh. Baumann :* De l'usage à faire de la Peshita pour la critique du texte de Job (suite). — Bibliographie.

Revue néo-scolastique

Février 1900.

D. Mercier: Le bilan philosophique du dix-neuvième siècle. — *Clodius Piat:* La substance d'après Leibniz. — *G. Legrand*: Deux précurseurs de l'idée sociale catholique en France: De Maistre et de Bonald. — *H. Lebrun:* La reproduction (suite). — *A. Walgrave:* Kant et saint Thomas. — *G. de Craene* et *D. M.:* Le commencement du siècle. — *D. Mercier:* La traduction française de la terminologie scolastique. — *M. De Wulf:* Récents travaux sur l'histoire de la philosophie médiévale en Occident (1898-1899). — Revue des Revues.

Schweizerische theologische Zeitschrift.

1900, première livraison.

A. Bolliger: Défensive et offensive. (Réplique au Dr Widmann). — *J. Studer:* Psychiatrie et cure d'âme. A propos d'une controverse soulevée en Allemagne. — *R. Schœller:* Catholicisme et ultramontanisme. — *Walter Staub:* Communauté religieuse et individualité. — Revue bibliographique.

Zseitschrift des deutschen Palæstina-Vereins.

Vol. XXII, troisième livraison.

C. Mommert: A propos du plan de l'Eglise de Sion par Arculfe au septième siècle. — *S. A. Fries:* Les recherches les plus récentes sur l'origine de l'alphabet phénicien. — *M. Hartmann:* Contributions à la connaissance de la steppe syrienne. — *Abdallah Tôhmeh:* La ville de Zahlé (sur la ligne de Beirout à Damas). Avec planche: plan de la ville.

Zwingliana.

1900, première livraison.

Herm. Escher et *Gerold Meyer v. Knonau:* Un don fait au Musée de Zwingli (collection de plus de 400 publications et de 32 médailles relatives à la réformation et aux deux jubilés de 1719 et 1819). — *E. Egli:* Travaux préparatoires en vue d'une nouvelle édition des œuvres de Zwingli: Lettre de Zwingli à Jacob Werdmüller, du 24 juin 1529. — Sixain de Zwingli, intitulé: Vaillance. — *Hans Baiter:* Le retour des armes de Zwingli (de l'arsenal de Lucerne) à Zurich (en janvier 1848, et leur dépôt au musée national suisse). — *Egli:* Un autographe de Zwingli (discours prononcé par lui à la dispute de Berne de 1528). — *Le même:* Anabaptistes du pays de Schwyz au seizième siècle. — *A. Fluri:* Le premier synode de Berne (en septembre 1530). — *Egli:* Le colloque religieux de Coire en 1531. — *Le même:* L'imprimeur Christophe

Froschauer et maître H. V. (le graveur sur bois H. Vogtherr). Avec planche : marques typographiques et initiales. — *G. Linder :* Un passage de la Bible de Zurich dans une église bâloise. — Miscellanées. — Bibliographie.

Rivista Cristiana

Février.

A. Taglialatela : Des ailes, plus d'ailes ! — *K. Benrath :* Lettres inconnues de B. Ochino. — *A. N.* La crise du socialisme. — *Em. Comba:* Luther pèlerin à Rome. II. Le séjour. — *G. Luzzi:* F. Brunetière et J.-B. Bossuet. — *Le même:* John Ruskin. — *L. Colani :* A propos de spiritisme. Réponse de la Direction. — *E. Bosio:* Eclaircissements bibliques (Marc XV, 34-36 ; Mat. XVI, 18). — *E. Comba:* Revue du mois. — Revue des revues. — Petites notices.

Mars.

G. Luzzi : Quo vadis? — *Ed. Bœhmer:* Une lettre de Jo. de Valdes au cardinal Ercole Gonzaga. — *Giov. Grilli:* Les beaux-arts et les Evangéliques italiens. — *Giulio Capurro :* Que ton règne vienne ! à propos des derniers scandales. — *Em. Comba :* Luther pèlerin à Rome. III. Le retour. — *Ed. Jandola :* Réponse à M. Colani. — *E. Bosio :* Eclaircissements bibliques (Marc XI, 13). — *Em. Comba :* Revue du mois. — Revue des revues. — Petites notices.

Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft

Première livraison.

Erwin Preuschen : Idée ou méthode? — *Ad. Harnack :* Probabilia sur l'adresse et l'auteur de l'épître aux Hébreux. — *P. Wernle :* Apologétique paléo-chrétienne dans le Nouveau Testament. — *W. Wrede :* Miscellanées (1. μετάνοια. 2. Τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης. 3. L'hypothèse de Harnack concernant les destinataires de la 1re épître de Pierre). — *Preuschen* : συνσωμος, Eph. III, 6.

UN VIEUX SERMONNAIRE[1]

PAR

AD. CORREVON

L'auteur du présent article a eu la bonne fortune de recevoir d'une personne de sa connaissance habitant dans la paroisse de Blonay-Saint-Légier, un volune in-12°, d'une reliure grossière, qui se présente plutôt sous la forme d'un onglet et contient neuf sermons dont la plupart ont été imprimés au dix-septième siècle. Deux de ces sermons sont anonymes.

Ces prédications paraissent avoir été rassemblées par les soins d'un pasteur vaudois, *J.-F. Correvon*. Son nom se trouve au commencement du volume, tandis qu'à l'extérieur de la couverture cartonnée se lit l'inscription : *au boureau Favre à Vevay*. En parcourant le supplément malheureusement inachevé du Dictionnaire historique et géographique de Martignier et de Crousaz, j'ai trouvé l'indication d'un pasteur J.-F. Correvon. Il a exercé son ministère à Bullet de 1677 à 1681. C'est incontestablement le premier propriétaire du sermonnaire, mais il ne m'est pas possible de savoir quelles paroisses il a desservies après Bullet. En tous cas il n'y a point de nom semblable dans la tabelle des pasteurs de Blonay.

[1] Une partie de cette étude a été présentée à la Conférence pastorale du 1er arrondissement ecclésiastique, réunie à Aigle en février. Je tiens à remercier M. le professeur Henri Vuilleumier, l'un des rédacteurs de la *Revue de théologie*, pour les renseignements si précieux qu'il a bien voulu me donner sur les prédicateurs qui font l'objet du présent travail. M. Jules Martin, étudiant en théologie, a fait quelques recherches pour moi à la Bibliothèque cantonale. Je lui en exprime également ma reconnaissance.

I

Sujets et textes. Auteurs. Dates de l'impression.

D'entre les sermons que contient l'intéressant volume que j'ai entre les mains, deux ont été imprimés par Samuel De Tournes, à Genève ; un par Jean-Anthoine Chouet, à Genève ; un par François Baudin, à Genève ; trois par David Gentil, à Lausanne ; un par Pierre Mortier, à Amsterdam ; le neuvième a été imprimé à la Rochelle, mais le nom de l'imprimeur ne s'y trouve pas.

Voici les sujets, les textes et les auteurs des sermons, ainsi que la date de leur impression.

1° L'éloge de Moyse ou sermon sur le discernement de sa Loi, Héb. XI, 24-26, par *Jean Durand*, ministre du Saint-Evangile, 1688.

2° La victoire des saints, Apoc. XXI, 7, *Anonyme*, 1691.

3° L'anathème Maranatha, 1 Cor. XVI, 21-22, par *David Fournerod*, docteur en théologie, 1681.

4° L'extravagance de l'impiété ou sermon sur le Psaume XIV, 1, par *Daniel de Superville*, ministre de l'Eglise wallonne de Rotterdam, 1700.

5° Sermon fait au jour du Jusne, célébré par les Eglises réformées de Dauphiné, 3 décembre 1662, sur l'Apocalypse III, 1-3, par *Fabrice Burlamachi*, ministre en l'Eglise réformée de Grenoble. Genève, 1664.

6° Tableau des Eglises réformées d'aujourd'hui ou Sermon sur Ezéchiel XXXVII, 7 et 8. Prononcé à Utrecht par Monsieur *Jost de l'Odenstein*, après que les François eurent abandonné la Ville, 1701.

7° Discours sur 1 Cor. XV, 8, *Anonyme*, 1701.

8° et 9° Deux sermons sur Matthieu XXVI, 41. Veillez, par *Samuel De Rameru*, 1692.

II

Renseignements historiques sur les prédicateurs, d'après l'ordre chronologique.

1° Jost de l'Odenstein (autrement dit: Jodocus van Lodensteyn). Fait le sujet de deux chapitres dans la *Geschichte des Pietismus in der reformierten Kirche*, d'Albert Ritschl. Lodensteyn est né à Delft, en 1620, a fait ses études à Utrecht, sous Gisbert Voet, et à Franeker chez Coccéius; pasteur dès 1644, il a exercé en dernier lieu son activité à Utrecht, où il est mort en 1677. C'est en sa personne que le piétisme proprement dit fait son apparition dans l'Eglise réformée de Hollande, antérieurement à Spener et par conséquent indépendamment de lui. Plusieurs de ses écrits ont été traduits en français, entre autres son *Tableau des Eglises réformées d'aujourd'hui*. Amsterdam, 1701.

2° Fabrice Burlamachi. (Voir A. de Montet, *Dict. biogr. des Genevois et des Vaudois*, I.) né à Genève, en 1626, il desservit d'abord l'Eglise italienne de sa ville natale, puis dès 1659 l'Eglise française de Grenoble. Sa santé délabrée l'empêcha d'accepter une chaire de théologie qui lui fut offerte à Genève. Il est mort en 1693. Bayle l'a appelé dans une de ses lettres le Photius de son siècle, à cause de sa parfaite connaissance des livres. Le sermon sur Apocalypse III, 1-3, est mentionné par Sénebier dans son *Histoire littéraire de Genève*, II, 279. Il fut prononcé le jour du Jeûne célébré par les Eglises réformées du Dauphiné, le 3 décembre 1662, ensuite d'une décision du Synode réuni à Ambrun, en septembre de la même année.

3° David Fournerod (soit Fornerod). Originaire d'Avenches, où il nâquit vers 1640; il fit ses études à Lausanne, à Genève et à Sedan. Dans ce dernier lieu il soutint, en 1669, ses *Theses theologicae de Dei existentia et attributis*, pour obtenir le grade de docteur en théologie. C'est à Sedan aussi qu'il publia son premier sermon (*L'achat de la vérité*, méditation sur Proverbes XXII, 23. 2e édition, Genève 1687, de 89 pages, réim-

primé à la demande de quelques pasteurs réfugiés). L'auteur nous apprend dans la préface de cette seconde édition que le succès de ce sermon, qui avait été son « coup d'essai, » fut « assez heureux par la bénédiction divine pour lui faire produire des fruits dans ce royaume (la France), jusques au point même d'y conserver une Eglise en ramenant un gentilhomme, de qui elle dépendoit, de la révolte qu'il méditoit et qu'il étoit sur le point d'exécuter. » De Sedan il passa à Berlin, où l'électeur Frédéric-Guillaume lui confia les fonctions de bibliothécaire, et où il fut, de 1672 à 1680, le premier ministre de l'Eglise française, sous le patronage du Grand Ecuyer, le comte d'Espense. C'est pendant ce séjour à Berlin que parut déjà de lui un volume de sermons.

Jaques Abadie ayant été appelé à prendre la direction spirituelle de la jeune colonie française de Berlin, Fornerod reprit en 1681 le chemin de sa patrie suisse et s'établit à Lausanne, où LL. EE. de Berne, à qui il avait été chaudement recommandé par son Altesse électorale, lui allouèrent une pension avec le titre de professeur honoraire de théologie (1683). La vénérable Compagnie académique, appréciant ses mérites, le présenta à plusieurs reprises comme candidat à des chaires vacantes, mais sans résultat. Il est mort au commencement de 1698. C'est sur son lit de mort qu'il a corrigé les dernières épreuves de sa *Catéchèse universelle*, gros in-4° de 780 pages, qui a paru à Lausanne, et dont le plan général est celui du Catéchisme d'Heidelberg. Il se proposait, si Dieu lui rendait la santé, de publier encore une *Théologie universelle*, « dégagée de tout le fatras des théologiens de l'école et accommodée à la portée de tout le monde. » Elle n'a pas vu le jour. Outre « L'achat de la vérité » on connaît de lui trois sermons prêchés à Lausanne, à savoir : 1° *L'anathème : Maranatha*, Genève 1681 ; 2° *Les merveilles du Messie*, sur Esaïe IX, 7, de 94 pages, « en deux actions, » Lausanne, 1684 ; 3° *Le procez des mauvais arbres ou la condamnation des mauvais chrestiens*, sur Matthieu III, 10, de 117 pages, Genève, 1688. Nous ne savons si c'est aussi dans notre chef-lieu qu'il fit entendre deux autres prédications imprimées : *Le succès de la tentation des fidèles*,

1 Cor. X, 13. Genève 1683; et *L'œil malin*, sermon posthume sur Matthieu XX, 15. Genève, 1698.

4° Jean Durand. D'après la seconde édition de la *France protestante*, tome V, il était de Montpellier, fit ses études de théologie à Genève et fut pasteur à Sommières (Languedoc). A la révocation, il alla demander un asile à la Suisse, et mourut à Neuchâtel en 1695. La *France protestante* mentionne le sermon intitulé : *L'éloge de Moyse*. Jean Durand est beaucoup moins connu que son fils cadet, *David*, né en France vers 1680, qui fit ses études à Bâle, et, après avoir été aumônier au service de Hollande, en Espagne, devint pasteur français à Londres. Il a publié une vingtaine d'ouvrages de toute sorte, entre autres une biographie d'Osterwald. David Durand est mort en 1763, laissant la réputation d'un prédicateur éloquent.

5° Samuel de Rameru. D'une famille originaire de Champagne (Aube), dont un membre s'était retiré par motif de religion dans le canton de Berne en 1648, et fut naturalisé suisse en 1669. Samuel Descombaz a publié sur la famille de Rameru une notice dans le *Bulletin de la Société du protestantisme français*, VIII. Samuel de Rameru, l'auteur des deux prédications contenues dans notre vieux sermonnaire, est né à Etoy, en 1655, a fait ses études à Lausanne et à Genève, fut consacré en 1682 et remplit d'abord les fonctions de chantre à l'Eglise française de Berne. En 1684, il fut établi à Montreux comme « diacre commun » du Colloque de Vevey, devint pasteur de Noville en 1692, de Lutry en 1709; poste qu'il échangea en 1715 contre celui de Nyon, où il est mort déjà l'année suivante. (Extrait des registres académiques et « classiques. ») En 1688, la Classe de Lausanne avait proposé Samuel de Rameru pour le poste de pasteur français à Berne; mais un candidat d'une autre Classe lui fut préféré.

6° Daniel de Superville. Figure plus connue, à laquelle Alexandre Vinet a consacré une importante notice dans son *Histoire de la prédication*. On peut aussi consulter à ce sujet l'*Encyclopédie* de Lichtenberger et le *Grand Dictionnaire* de Larousse.

Daniel de Superville est né à Saumur en 1657. Il commença ses études dans sa ville natale et fit de tels progrès que plusieurs fois il put remplacer Drouet, son professeur de philosophie. Une force irrésistible le pousssait vers la théologie. En 1677, il se rendit à Genève, où il étudia sous Mestrezat, Turretin et Tronchin, recherchant les instructions particulières plus que les leçons publiques.

La mort de son père le rappela à Saumur. Déjà les persécuteurs du protestantisme commançaient leur œuvre brutale. De Superville eut l'intention de passer en Angleterre; mais il fut appelé par l'Eglise de Loudun. En 1685 on le mit en prison pendant trois mois, dans l'espoir de l'amener à une abjuration ; mais il n'était pas de ceux que les jésuites pouvaient convertir par la menace du supplice, à défaut de bonnes raisons. Sa réputation commençait à s'établir par ses sermons et quelques disputes qu'il soutint avec succès contre des prêtres catholiques. Sur ces entrefaites l'Edit de Nantes fut révoqué. Ayant obtenu un passeport, de Superville passa en Hollande et fut nommé pasteur à Rotterdam, où il resta jusqu'à sa mort survenue en 1728, aimé pour ses qualités, honoré pour ses talents.

On a de lui : *Douze Lettres sur les devoirs de l'Eglise affligée*, ouvrage devenu très rare; *Les Véritez et les devoirs de la Religion chrestienne* ou *Catéchisme pour l'instruction de la jeunesse*, Rotterdam, 1706 ; des *Sermons sur divers textes de l'Ecriture-Sainte*, Rotterdam, 1700, œuvre qui eut trois éditions successives. Enfin, en 1718, parut de lui: *Le vrai communiant* ou *Traité de la Sainte-Céne et des moyens d'y bien participer*.

Daniel de Superville fut souvent employé dans les affaires générales des Eglises réformées. Il était très propre aux affaires par son sens net et droit, et la douceur de son caractère, jointe à beaucoup de politesse et de facilité d'expression. Comme orateur de la chaire, il est pressant et persuasif, sans avoir beaucoup d'éclat. Il va au cœur en éclairant l'esprit. On peut lui reprocher trop d'abondance. De Superville aime les comparaisons et fait un usage constant des Ecritures.

III

Remarques sur les prédications et citations.

Avant de donner des citations tirées du volume découvert à Blonay, nous avons à faire quelques remarques générales.

Tout d'abord nous avons lieu de nous étonner de la capacité spirituelle des auditeurs qui ont entendu nos neufs sermons, quand nous la rapprochons des dispositions des fidèles protestants de l'époque actuelle. Le mot d'ordre de nos jours est : « court et bon. » Plusieurs des prédications qui nous occupent atteignent cent pages d'impression. Cela suppose un sérieux moral, une force d'attention, une soif de la Parole, dignes de louanges. On ne peut donc pas dire que nous soyons en progrès sous ce rapport. Ce qui est recherché maintenant, c'est la variété dans le culte et c'est à nous la procurer que tendent les revisions liturgiques.

Ce n'est pas seulement pour leur étendue, mais aussi par la nature de leur contenu que ces sermons du dix-septième siècle supposent une capacité intellectuelle plus grande que notre génération actuelle ne la possède. Ils ne craignent pas d'entrer dans les détails d'exégèse les plus minutieux, dont on verra plus loin un exemple frappant. Ils s'attachent à une traduction exacte, citent le mot latin, hébreu ou grec, dissertent abondamment sur le contexte, au détriment parfois des applications parénétiques. On sent que les prédicateurs du temps visaient avant tout à faire comprendre ces Saintes Ecritures, dont la Réformation avait accentué la haute importance comme fondement de la foi.

A côté d'élans qui touchent à l'emphase, de subtilités et de raffinements dans l'expression de la pensée, une grande sincérité qui ne recule pas devant le mot propre et frise parfois la trivialité. Il y a de la scolastique, une tendance à rationaliser, que nous retrouvons dans Saurin, et qui distingue d'ailleurs la prédication protestante au dix-septième siècle. Les divisions du discours sont cependant moins multipliées que dans le

grand prédicateur du Refuge. Elles nous paraissent plus naturelles.

Nous aurions aimé faire des citations un peu prolongées, mais la place qui nous est assignée ne nous le permet pas.

Voici, dans le sermon de David Fornerod, sur « l'anathème Maranatha » un spécimen de *subtilité exégétique :*

« Le mot de maranatha respond a l'hebreu *cherem*, ainsi que le Syriaque l'a traduit en cet endroit, de meme que les Septante ont traduit le mot cherem par celuy d'anatheme, ce mot, di-je, respond a l'hebreu cherem, qui signifie proprement retranchement, occisiô, tuerie, et par ou les Hebreux ont coûtume d'exprimer une perte et une destruction entière et totale; l'Apostre donc se sert pareillement en sa place du mot d'anatheme pour designer une derniere et extreme perdition et la mort eternelle, quand il dit, s'il y a quelqu'un qui n'aime point le Seigneur J. Christ qu'il soit anatheme : l'Apostre dit non seulement *qu'il soit anatheme,* mais il adjoute encore, *qu'il soit anatheme maranatha ;* autant que les Interpretes sont d'accord sur le premier mot, autant se partagent-ils sur ce dernier: je ne pretends pas terminer ici tous leurs differens ; il me faudrait faire pour cela une longue dissertation, et une ennuyeuse critique plustost qu'un sermon, ce que cette chaire ne me permet pas. Cependant pour n'omettre pas du moins ce qu'il faut dire ici, et pour le dire encor avec quelque exactitude afin de satisfaire à l'explication de ce texte; je diray d'abord que quelques-uns estiment que ces deux mots *anatheme, maranatha* ne signifient qu'une meme chose en deux idiomes differens, et que celuy de *maranatha* ne dit rien de plus ni de moins que celuy d'anatheme ; a peu pres comme quand il est dit ailleurs *abba pere,* qui sont deux termes d'une mesme signification en deux langues différentes ; et qu'il faut lire non *maranatha,* comme on fait d'ordinaire, mais *macharammota,* comme si cestoit la mesme chose que l'Ebreu *cherem,* c. d. *anatheme,* ou une chose devouee a la mort et a la perdition ; mais cela est contraint et il y a bien loin de macharammota a maranatha, ainsi que lisent constamment tous les exemplaires et Interpretes Grecs, Latins, Syriaques, et cela encore non au

lieu de macharammota, comme veulent d'autres ç. d. la mort ou la destruction vient, non plus qu'au lieu de maqueronatha, comme qui diroit l'anatheme de la colere vient; mais dans cete meme forme sans y rien changer, et ceux qui entendent les langues, scavent que maranatha est un mot Caldaïque, ou Syriaque qui signifie comme on pense : nostre Seigneur est venu, ou nostre Seigneur vient, ou nostre Seigneur viendra, ou que nostre Seigneur vienne; car c'est en l'un, ou en l'autre de ces temps que l'on tourne et que l'on lit, ou au passé, ou au présent, ou au futur, ou a l'optatif, et qu'ainsi bien que ce mot se lise quelquefois comme un mot simple, c'est neantmoins un mot composé de deux autres, scavoir de celuy de *maran* nostre Seigneur et de celuy de *atha*, il est venu, ou il vient, ou il viendra, ou qu'il vienne.... » Et David Fornerod de continuer pendant près de dix pages des développements analogues à la citation que nous venons de faire, faisant défiler sans sourciller toutes les interprétations des Pères de l'Eglise et des savants théologiens.

Jean Durand n'aime guère les Juifs et surtout leurs écrivains. Il ne redoute cependant point dans son *Eloge de Moyse* de reproduire tout au long les fables rabbiniques. Je n'en donnerai qu'un exemple. Après avoir insisté sur le fait étrange que le futur libérateur des Hébreux a trouvé protection et asile chez la fille même du plus grand ennemi des Juifs et affirmé que « si nous étions gens de bien nous verrions sortir des Libérarateurs du sein même de nos ennemis, » Durand continue ainsi : « les Juifs qui veulent toujours donner dans le merveilleux, et qui y réussissent très mal, ne gardant nulle vraysemblance pour l'ordinaire; comme si cette histoire n'étoit pas assez surprenante par elle-même, y ont ajouté des circonstances de leur cru, ils disent icy que la fille de Pharao pour satisfaire à la passion qu'elle avoit d'avoir des Enfants, fit mettre ce jeune garçon sur son sein, feignant de l'avoir elle-même mis au jour : mais Philon qui est l'auteur de cette fable, devoit garder plus de respect pour l'histoire sacrée, qui n'en dit pas un seul mot, se contentant de nous apprendre qu'il fut élevé par l'ordre de cette Princesse, dans toute la sapience des Egyptiens, c'est-à-

dire qu'on ne manqua pas de l'instruire dans toutes les sciences humaines, qui étoyent les hiéroglyfiques, les mathématiques, l'astronomie, et dans tous les exercices à quoy on occupe ordinairement les Princes dans leur jeunesse, puisque l'histoire remarque que Moyse étoit puissant en dits, et en faits ; c'est-à-dire qu'on avoit pris la peine de luy former l'esprit, et de luy élever le cœur aussi bien que de luy dresser le corps. » Puis après avoir examiné longuement ce qu'il faut entendre Héb. XI, 24, par les mots : « Moyse étant *devenu grand*, renonça à la qualité de fils de la fille de Pharaon, » l'ancien pasteur de Neuchâtel ajoute : « Joseph a gâté toute la beauté de l'action de Moyse, quand il le fait fuir de la cour d'Egypte pour son intérêt particulier, et pour la seureté de sa personne, quand il nous dit que ce fut pour éviter les tristes effets d'une conjuration, que les Sacrificateurs Egyptiens avoyent formée contre luy ; sous laquelle il appréhendoit de succomber : l'Ecriture Sainte n'en dit rien. »

Dans son discours sur 1 Corinthiens XV, 8 : *après tous, il m'est apparu, à moi aussi, comme à un avorton,* le prédicateur anonyme ne recule pas devant les détails les plus crus et en fait l'application à ses auditeurs avec une franchise que nous aurions de la peine à pardonner à l'un de nos prédicateurs. « Un avorton, dit-il, est un être imparfait et difforme, qui ne peut pas être appelé homme : n'ayant n'y des yeux pour voir, n'y des oreilles pour ouyr, et qui est dans une entière impuissance, de sentir, d'appercevoir, et enfin de profiter de tout ce qui tombe sous nos sens : C'est un rebut, ou un milieu du neant et de quelque chose ; et un triste et confus assemblage de tous les deux.... Un avorton encore : ou un enfant mort et mal formé, donne des tranchées plus aigues et plus cruelles, a leurs meres que ceux qui sont forts et vigoureux, et qui naissent dans le temps ordinaire... mais encore que les avortons soient des êtres imparfaits, ils ont pourtant le méme Pere et la meme mere, petris de la méme semence et fassonés de la méme maniere, que les autres, qui sont venus a terme et qui sont vivans et bien forméz.... Tout cela nous doit humilier et nous doit abbattre. Jetons les yeux sur ce que nous sommes,

et nous y verrons des choses, qui devront nous jetter dans le dernier abbattement : qu'etions nous devant nôtre naissance, rien qu'une matière si sale et si honteuse, qu'on n'en peut parler sans rougir : que sommes nous dans la suite, un fumier couvert de neige ? Que deviendrons nous bientôt, la nourriture des vers? de quoi donc, nous glorifier; nous de qui la naissance n'est qu'ordure, la vie que misere, et la fin que coruption : si ce sont nos biens qui nous enflent le cœur ; si ce sont les emplois qui nous donnent de la presomption, si c'est enfin quelque avantage ou du cors, ou de l'esprit qui nous élevent ; attendons un moment, et la mort nous rendra tous égaus.... »

Je retrouve la même sincérité dans la péroraison du sermon de Jean Durand : l'*Eloge de Moyse*, dont une citation a déjà été faite plus haut. « La foy de Moyse, s'écrie le prédicateur, étoit vive et animée, et la nôtre languissante ou morte ; il n'eut pas plûtôt pensé quel étoit son devoir, qu'il prend des mesures assurées pour le faire, il quitte l'Egypte sans mot dire ; Pour nous lors qu'il s'agit de travailler à nôtre salut, quelle langueur et quelle paresse n'est point la nôtre. Nous avons des yeux de Lynx, des piés de Cerf, et des ailes d'Aigle, lorsqu'il s'agit de voir nôtre intérêt mondain, de courir à un gain deshonnête, ou à un plaisir deffendu : Nous sommes plus aveugles que les taupes, et nous marchons à pas de plomb, comme des paralytiques lorsqu'il est question de glorifier Dieu, de secourir le prochain, d'aider les pauvres, ou dévenir dans les saintes Assemblées. Avec quel feu et avec quelle vigilance ne travaillons-nous pas pour les affaires de nos Maisons, et de nôtre commerce ? et pour celles de la Maison de Dieu, elles nous trouvent tout de glace, tout pleins d'indifférence et de dégouts, le sommeil nous prend ou bien nous sommes dans des impatiences criminelles des qu'on lit la parole de Dieu chez nous, ou qu'on l'expose dans le Temple. »

En traçant à grands traits la vie de Jost de l'Odenstein, nous avons dit qu'en sa personne le piétisme fait son apparition dans l'Eglise réformée de Hollande, antérieurement à Spener et indépendamment de lui. Il est facile de le reconnaître par la prédication qui nous a été conservée de lui dans notre vieux ser-

monnaire : *Tableau des Eglises réformées d'aujourd'hui ou Sermon sur Ezechiel*, XXXVII, 7, 8. (Second texte : Apoc. III, 2, 3 : tu as le bruit de vivre, mais tu es mort, etc.)

« Nous sommes à bien des égards, y lisons-nous, plus morts que le *Papisme*.... Déjà, au tems de la Reformation, il y avoit des gens qui cherchoient seulement à être affranchis de tous liens ; et ceux-là on pouvoit les apeler des chêvres sauvages. Les autres cherchoient seulement à mettre les ongles dans les biens des Prêtres pour s'enrichir ; j'excepte toujours les bons... (et ici Lodensteyn veut bien faire une réserve en faveur de Calvin ; il reconnaît *qu'il a eu l'Esprit*)... mais dans les masses de chair, dont sont formées nos Eglises, on n'y sauroit trouver aucun Esprit. Voit-on un senl Chrétien qui ait renoncé à soi-méme ? Si l'on fait reflexion sur les familles ; où sont celles où Dieu soit uniquement glorifié ? Si l'on considére les assemblées mutuelles, les Coléges, les Eclesiastiques-mémes ; on y parle beaucoup de Jesus ; mais y vit-il ? Il y a grand sujet de demander avec étonnement, est-ce là un peuple où Jesus habite ? On mange, on boit, on fait des santez, et le ministre avec les autres (?) : en sorte qu'un homme qui a un peu de vie est forcé de s'écrier que le Christianisme Reformé est mort. » Et Lodensteyn s'applique à montrer que chez la plupart des membres des Eglises, le cœur a perdu toute sensibilité pour les choses de Dieu, les oreilles ont cessé d'ouïr la vérité, la bouche ne s'ouvre plus pour louer, les mains n'agissent plus pour les œuvres de charité. Tout cela est exprimé dans les termes les plus vifs.

Nous sommes heureux de clore cette étude par une citation tirée du sermon de Daniel de Superville : l'*extravagance de l'impiété ou sermon sur Psaume XIV, 1*. Elle caractérise également ce qui a été dit précédemment de ce prédicateur au sens net et droit, pressant et persuasif, allant au cœur en éclairant l'esprit. « David, dit-il, nous parle du *cœur de ces insensez* pour nous faire connoitre la véritable source du mal. Un cœur gâté et corrompu, est presque toujours la vraye cause de l'irreligion de l'esprit. Il en est à peu-prés des maladies de l'âme comme de celles du corps. Il y a des parties qui ont ensemble tant d'affinité et de communication, que leurs maux sont conta-

gieux. Lorsque nos entrailles sont gâtées, les parties basses du corps infectées, et l'estomach attaqué; la tête s'en ressent, le mal se communique au cerveau. De même un cœur gâté ôte le libre usage de l'esprit, et les passions élevent des nuages qui offusquent l'entendement. L'orgueil tout seul a quelquefois poussé les hommes à douter de ce qui leur étoit le plus connu : et qui ne sait que cet orgueil, et nos autres passions ne s'accommodent gueres d'un tel Maître que Dieu? Elles s'unissent donc quelquefois, et font irruption sur l'esprit. Elles fortifient les doutes, elles grossissent les difficultez, elles font croire qu'il y va de notre intérêt de se défaire d'une opinion gênante. Il est certain que les passions tournent aisement l'esprit de l'homme vers le sentiment qui les flate le plus, qu'elles sont capables d'interrompre nos reflexions, d'attacher fortement l'esprit à ses doutes, de détourner ses yeux de dessus les preuves de la Divinité, et d'obscurcir par là, peu à peu, la connaissance d'un Dieu. Ensuite de l'oubli et du doute, on passe jusqu'à nier et rejetter formellement cette croyance.... »

Pensée fort juste dont la prédication évangélique a tiré parti, et sur laquelle nous ferons bien de revenir souvent. Elle répond parfaitement à la déclaration du Sauveur: *Si quelqu'un veut faire la volonté de Dieu, il reconnaîtra si ma doctrine est de Dieu, ou si je parle de mon chef* (Jean VII, 17) ou à celle de l'apôtre de l'amour dans le même évangile: *les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la lumière parce que leurs œuvres étaient mauvaises.* (Jean III, 19.)

La conclusion de notre travail sur « un vieux sermonnaire, » c'est que, tout en visant à être actuels et vivants, les prédicateurs feront bien de ne pas négliger les anciens modèles. Pour nous nous avons éprouvé une jouissance réelle et tiré un vrai profit de la lecture du volume découvert dans quelque recoin de bibliothèque sur les hauteurs de Vevey.

LA DIALECTIQUE DE SCHLEIERMACHER

PAR

D. TISSOT [1]

Plan.

Schleiermacher distingue, dans son œuvre, la dialectique *transcendantale* et la dialectique *empirique :* la première étudie ce qui concerne les règles de la méthode, de la construction et de l'exposition ; la seconde, la manière dont nous prenons conscience des connaissances fournies par l'expérience. — Transcendantal ne doit point être confondu avec transcendant ; ce dernier désigne ce qui est au-dessus des idées ordinaires ; dans ce sens, on dit, par exemple, une physique transcendante, des mathématiques transcendantes et, même, une poésie transcendante. — Cette distinction, le maître ne l'a pas rigoureusement suivie ou, du moins, on ne la retrouve pas partout dans les notes qu'il n'a, — nous l'avons rappelé, — jamais eu le loisir de coordonner. Jonas constate, d'entrée, qu'elle n'est pas inscrite en tête du manuscrit qu'il a sous les yeux [2]. Aussi, ne la prendrons-nous pas pour fil directeur, quitte à n'en point perdre de vue la signification.

Considérons ce qui se passe en nous-même : nos facultés, toujours actives, élaborent les résultats qui sont et qui font

[1] Voir *Revue de théologie et de philosophie*, numéro de mars 1900, p. 156-167.
[2] *Op. cit.*, § 86.

notre vie spirituelle. Elles sont nombreuses; chacune a son rôle et contribue, pour sa part, au travail général. *Savoir*, *juger*, *vouloir*, *sentir*, semblent être les termes qui peuvent les désigner. Ces actes sont plus ou moins différents les uns des autres : tel d'entre eux achève ce que le précédent a commencé : mais en tenant compte de ce fait, la dialectique accomplira son œuvre en la classant sous nos chefs principaux.

A. *Savoir*. — L'homme pense. Le prouver serait un nonsens. Ce qui ne l'est pas, c'est de rappeler que ce privilège n'est pas la volition, n'est pas le sentiment. Il y a cependant d'intimes relations entre ces formes de notre activité, car rien ne saurait, dans notre être, s'isoler complétement, mais : α) *la volonté* tend, d'instinct, à porter au-dehors, à réaliser au-dehors, ce qui est en nous; tandis que la pensée se saisit des choses du dehors, les attire et les étudie jusqu'à ce qu'elle en exprime une idée, c'est-à-dire un moment du savoir. La direction des facultés est opposée. β) Le sentiment subit les influences exercées sur nous: une sensation nous frappe, elle s'empare de nous, et notre état, sans être la passivité, car il ne l'est jamais complétement, est la réceptivité. Nous ne songeons alors ni à extraire une idée, ni à agir sur le monde. La tendance est de nous replier en nous-même. Cette impression ne dure pas : elle est transitoire, et aboutit à l'idée ou à la volition, en laissant ses traces dans notre vie. — Savoir, vouloir, sentir ou idée, volition, sentiment sont trois moments de la psychologie humaine, dont il faut maintenir l'originalité, sans chercher à la diminuer ou à l'effacer.

Le domaine de la faculté qui nous occupe étant réservé, nous avons à examiner si tous les produits qu'elle nous livre ont la même valeur. Elle dégage les idées; faut-il les conserver toutes ou faut-il choisir ? ou, pour préciser la question : *quelles sont celles qui ont le caractère de la certitude et constituent la science* ? — Schleiermacher donne une double réponse ou exige deux critères qui se complètent, car l'un ne va pas sans l'autre : 1° *Celles auxquelles se rangent ceux qui sont capables de penser*. Je peux, quoique très actif, vivre dans les frontières du moi ; j'affirme bien ce qu'il approuve, mais ce n'est pas suffi-

sant. Il faut franchir ces barrières, m'élever, de ma personne, à l'espèce et trouver l'opinion de l'espèce. Un grand pas sera fait. Toutefois, serons-nous déjà sur un chemin ferme ? Il le sera plus, si l'accord existe, outre le résultat obtenu, dans la méthode suivie ; si le penseur est soutenu par une conviction sérieuse; il ne le sera pourtant jamais complètement, car tout ce qui est individuel est limité, par conséquent imparfait. D'ailleurs, étendons le moi jusqu'à une nation, jusqu'à l'humanité même, n'a-t-il pas admis, des siècles durant, comme un axiome, que le soleil tournait autour de la terre ? Ainsi, ce premier critère n'est pas une garantie de la vérité. Il est nécessaire d'en poser un second : 2° *Celles qui correspondent à la réalité qu'elles expriment :* nées de l'existence, elles n'en sont que la formule. Toute parole qui ne renferme pas l'être n'est pas digne de porter le nom de science. — Nos idées ont-elles toutes ce caractère? Personne ne le soutiendra. Il n'y a que deux ordres qui le possèdent : α) Celles dont la matière est fournie par la nature : elle donne des faits que nous analysons, cherchant à en conserver la vérité. β) Celles qui, par notre volonté, passent de notre esprit dans le monde et y restent comme des faits. — On dira des unes, c'est l'*être physique ;* des autres, l'*être éthique*. Nous revenons à notre thèse : la nature devient esprit ; l'esprit devient nature. L'ensemble est la réalité. Il ne faut pas isoler ces éléments. La preuve de leur union est fournie par *la conscience que nous avons de nous-même*. Il s'y perçoit comme être spirituel corporel et corporel spirituel. Il se sent tel, nature et esprit, esprit et nature. Il ne l'est pas devenu par son initiative : c'est l'héritage de la naissance. Nous avons là le microcosme qui, de son petit foyer, éclaire le macrocosme. Il a fallu, d'abord, la séparation de l'être et de la pensée pour que le rapprochement se fît ensuite. Cette séparation se constate quand nous disons que *nous sommes*, ce qui affirme l'être, sans la connaissance. Mais la dualité est ramenée à l'unité ou par la réflexion ou par la volonté. La réflexion s'empare de la réalité et l'incorpore, en quelque sorte, dans sa propre réalité ; la volonté la découvre en nous-même et la transporte dans le monde. Le procédé est inverse, le résultat

le même : l'opposition est surmontée et la conciliation des deux facteurs accomplie. — Cette solution est satisfaisante au point de vue empirique, car elle est conforme à l'expérience. La question n'en reste pas moins difficile en soi : comment, en effet, des forces dissemblables finissent-elles par agir comme une seule force ? comment la conscience de nous-même, qui n'est pas empirique, devient-elle aussi empirique ? Le demander, c'est porter le débat dans la métaphysique. Schleiermacher ne l'ignore point, et il donne à entendre qu'on ne dissipe l'obscurité qu'en s'élevant jusqu'à Dieu : en Lui, la pensée et l'être ne sont qu'un, restant absolument inséparables d'origine et de nature.

Précisons quelques points. La relation de la pensée et de l'être, telle que nous l'entendons, affirme l'*action de notre corps sur notre vie intellectuelle :* nos sens y contribuent et, spécialement, le sens de la vue. *L'activité organique* est ainsi un moment de notre savoir, un moment, écrivons-nous, et pas davantage. Les animaux ont cette activité, et nous ne leur reconnaissons point la science : chez eux, les images se mélangent les unes avec les autres et leur cerveau est un chaos. L'homme fixe ces images et les sépare. C'est l'œuvre de son *activité intellectuelle* ou de la *raison*. Dans le désordre inconscient, elle établit l'ordre conscient. On pourrait dire, pour exprimer les mêmes idées, que l'une des activités apporte le contenu et que l'autre impose la forme. — Si tel est le phénomène général, il présente néanmoins des degrés : α) l'activité intellectuelle est prépondérante ; β) l'activité organique l'emporte ; γ) les deux se font équilibre. Le premier degré, Schleiermacher l'appelle *pensée* (Denken), dans le sens restreint du terme ; la seconde, *perception* (Wahrnehmen) ; la troisième, *intuition* (Anschauung). Ce dernier est la forme supérieure, celle qui se rapproche le plus de la science ; ces degrés ne sont pas immuables : ce sont, plutôt, des transitions, car on passe facilement de l'un à l'autre. L'organisme et l'esprit coopèrent donc à tout le labeur de la vie intellectuelle. Y a-t-il des exceptions ? On a cru en trouver dans la catégorie des *idées générales* (die allgemeinen Begriffe), des *idées générales formelles*

(die allgemeinen formalen), des *idées générales réelles* (die allgemeinen realen). Sans nous arrêter aux détails, examinons. Ce sera retrouver *la question des idées innées.*

Prenons, par exemple, les *idées générales réelles.* Ce sont les genres, les espèces, etc., bref, celles que la scolastique appelait les *universaux.* La psychologie se rend compte de leur formation ; il y a toujours, au point de départ, l'impression d'un objet sensible ; cet objet est isolé et la raison le proclame un fait général. On s'étonne qu'on soit resté si longtemps sans l'apercevoir. On s'élève plus haut : on rapproche les faits généraux, comme on l'avait fait pour les objets isolés, et l'on affirme une généralisation plus étendue encore. Il n'est pas besoin de poursuivre. Il y a donc, quel que soit le degré, un élément sensible dont il est impossible de méconnaître le rôle. Schleiermacher revient souvent sur cette question : « Falsch ist der Ausdruck (*Lehre von dem angebornen Begriffe*), insofern darin liegt, dass die Begriffe selbst vor aller organischen Function in der Vernunft gesetzet sind, sondern Begriffe werden sie erst im Zusammentritt beider Functionen. » « Die im System des Wissens liegenden Begriffe entwickeln sich also auch in jeder Vernunft auf gleiche Weise und Veranlassung der organischen Affection, und es giebt eigentlich kein Empfangen eines Begriffes durch andre[1]. » On serait confondu qu'un phénomène aussi frappant n'eût pas subjugué tous les esprits, si l'on ne savait que l'appel à la tradition suffit à beaucoup d'hommes pour se dispenser de réfléchir. — Passons aux *idées générales formelles.* Il est encore plus facile de concevoir qu'elles exigent la coopération d'une activité organique : que sont-elles sinon des formes ? Or, une forme n'est rien, si elle ne renferme une réalité. Prenez les idées de sujet ou d'objet, il est nécessaire qu'elles expriment un certain sujet ou un certain objet. Une forme ne se soutient pas elle-même. Mais nous le répétons : cela ne signifie point que l'activité organique puisse se passer de l'intervention des facultés. — Quant aux *idées générales* (die allgemeinen Denkformen), elles ne se produisent pas non plus

[1] L. Jonas, *Op. cit.*, § 176, 177.

sans l'élément sur lequel nous insistons. D'où aurais-je l'idée d'être, si je n'étais pas un être? Représentons-les par $A = A$; cette équation est la conclusion d'un développement ou en indique la nécessité. $A = A$ signifie l'identité de la pensée et de l'être; donc la forme de tout savoir, ou l'identité du sujet; donc la condition de tout savoir. En dehors, il n'y aurait que des mots. — Partout où s'étend le champ de la pensée, nous rencontrons nos deux activités. L'une d'elles vient-elle à manquer, nous ne sommes plus dans la sphère du travail normal. Deux idées la dépassent: *Dieu* et le *chaos*. En Dieu, nous ne pouvons introduire, nous ne pouvons supposer aucun élément organique: Dieu n'est pas, en nous, une pensée comme les autres, car c'est le fondement de la pensée. Le chaos ne nous offre que les éléments sensibles, et cela ne correspond à aucune idée. Incapables sommes-nous d'en fixer l'image en notre esprit. Si un rayon de l'intelligence venait à éclairer ce désordre, il y mettrait l'ordre, et ce ne serait plus le chaos. Dieu et le chaos sont l'un au-dessus de notre esprit; l'autre au-dessous.

La communauté du savoir. — Il semblerait que le cercle de nos connaissances dût renfermer uniquement celles acquises selon la méthode que nous venons d'exposer; mais combien, en ce cas, serait-il restreint! Appartenant à un certain pays, nos sens ne peuvent percevoir les phénomènes d'autres pays, surtout de ceux très éloignés du nôtre. Comment alors les soumettre au travail de la raison? Cela n'empêche point chacun d'accepter beaucoup d'assertions qu'il n'a et ne peut avoir l'occasion de vérifier. Ajoutez que l'activité intellectuelle est, chez quelques-uns, si faible, si paresseuse qu'elle ne précise jamais rigoureusement la nature d'un objet et les caractères qui le distinguent des autres. — Faut-il récuser, d'entrée, tout ce qui nous arrive par cette voie, ce qui revient à demander: est-il illégitime d'accorder une valeur au témoignage? En aucune façon, car les expériences d'un homme se répètent chez ses semblables: nous sommes membres de la même espèce. Il y a une identité des sens, une identité des facultés, sinon l'humanité ne serait qu'un mot et la science une utopie. Le travail des générations est l'héritage laissé à tous: c'est la propriété

commune. Le savoir ne s'est pas constitué autrement ; de là, son autorité. Cette vérité ne doit point être entendue comme un mécanisme qui joue avec une régularité automatique : il se rencontrera des cas, par exemple, où l'intelligence de l'un suppose un objet qu'il ne réussit pas à trouver, tandis qu'un autre le découvre. Qu'est-ce que cela prouve ? Que nous avons besoin d'auxiliaires. L'erreur existe quand, à une pensée, ne correspond aucun fait perceptible.

Rapport du savoir individuel au savoir universel. — Nous avons, jusqu'ici, envisagé l'idée du savoir dans l'ensemble des conditions qui en assurent la valeur ; maintenant, peut-elle passer telle quelle dans le monde des réalités ? C'est la question. L'idée se retrouve identique chez tous les individus et conforme à l'être. En est-il ainsi dans le fait ? en chacun, ne se glisse-t-il pas des éléments étrangers ? Sans aucun doute. Les hommes ne sont pas seulement semblables, ils sont dissemblables et les différences entre eux n'ont rien d'accidentel : elles coexistent avec l'identité que présentent les membres de la même espèce. — Chacun le sait parfaitement : aussi affirme-t-il ses goûts, ses manières de voir ; il y tient et n'entend nullement les changer contre les assertions d'autrui. Notre vie a deux caractères : l'un universel, c'est la *personnalité* (Persönlichkeit) ; l'autre particulier, c'est l'*individualité* (Eigenthümlichkeit). Schleiermacher insiste sur cette distinction. Il faut l'expliquer. On ne le saurait par la raison, car celle-ci est, en son essence, le principe d'identité ; il n'y a d'autre alternative que de se rejeter sur l'organisme. La pensée de notre théologien est ici vacillante. En définitive, il constate que la raison n'agissant que par l'intermédiaire des fonctions organiques, ses résultats en sont modifiés inévitablement dans l'expérience. — Cette thèse semble en complète contradiction avec ce que l'auteur a soutenu précédemment que l'activité organique était la même chez tous. Schleiermacher repousse cette critique. Selon lui, cette activité reste la même au point de vue *qualitatif ;* elle varie au point de vue *quantitatif*. Les individus possèdent les *mêmes aptitudes*, mais les uns ont *plus*, et les autres, *moins*. Là est l'origine de la diversité ; il n'y en a aucune dans

la nature des aptitudes. Deux idées, *Dieu* et le *chaos* échappent à tout ce que nous dirions sur ce sujet ; mais il serait superflu de revenir à cette double exception que nous avons justifiée. — Enfin, une *dernière question :* quelle est la faculté par laquelle nous constatons l'élément individuel dans la pensée ? C'est la *critique*. Elle saura discerner l'élément purement individuel, qui n'a aucun droit à faire partie de la science. Mais, d'autre part, faut-il affirmer que cet élément n'a aucun rapport avec la science ? Quand une seule pensée exprime une seule partie de l'être, elle est conforme au critère de la vérité et ne saurait être distraite. Nous en avons alors conscience et, de ce fait, elle devient une idée, au même titre que les autres. Si l'on niait, je suppose, la réalité d'un peuple, d'un poète, on devrait nier celle de toute l'histoire. Les phénomènes individuels sont toujours dominés par un élément plus général : au-dessus des diversités d'une langue, il y a ses affinités avec d'autres ; au-dessus de ces affinités, il y a l'universalité de la raison. « Die Irrationalität der Einzelnen kann nur ausgeglichen werden durch die Einheit der Sprache und die Irrationalität der Sprachen durch die Einheit der Vernunft. »

(*A suivre.*)

L'IDÉE DE L'ÉTAT ET DE L'ÉGLISE

chez les théologiens luthériens, réformés et modernes

PAR LE

Dr KARL RIEKER

professeur de droit à l'Université de Leipzig.

M. Karl Rieker, docteur en droit et licencié en théologie, professeur de droit à l'université de Leipzig, a publié tout récemment une importante étude sur les principes de la Constitution de l'Eglise réformée (*Grundsätze reformierter Kirchenverfassung*, Leipzig, Hirschfeld, 1899, 208 pages in-8°).

Jusqu'ici, en Allemagne, tout l'intérêt des savants s'était porté sur la Constitution de l'Eglise luthérienne; on n'avait encore aucune monographie scientifique sur la Constitution de l'Eglise réformée. Dans ce domaine tout était à faire, c'était une terre inconnue qui s'offrait aux conquêtes de la science.

Plusieurs spécialistes en la matière avaient déjà déploré cette lacune ; M. Rieker a voulu la combler. Il s'est proposé de faire pour la Constitution de l'Eglise réformée, ce que *Stahl* et surtout *Otto Mejer* avaient fait pour la Constitution de l'Eglise luthérienne ; il a cherché à en exposer scientifiquement les principes, les tendances générales et les idées directrices. Réunir les matériaux pour une pareille étude n'était pas une petite affaire. M. Rieker y a réussi avec le concours de plusieurs savants des Etats-Unis et avec l'aide des chancelleries d'Etat des cantons suisses.

Son livre s'ouvre par une histoire des sources et par un exposé de la littérature de l'ecclésiologie réformée. Il laisse de côté le

zwinglianisme et l'anglicanisme pour s'attacher exclusivement au calvinisme, et passe successivement en revue les constitutions de Genève et des Eglises suisses, des Eglises réformées de France, des Iles de la Manche, des Pays-Bas, d'Ecosse, d'Irlande et d'Angleterrre, de Pologne, Hongrie et Transylvanie, d'Allemagne et des Etats-Unis.

Dans une seconde partie, l'auteur aborde l'examen des principes de la Constitution de l'Eglise réformée ; il discerne un principe formel : la conformité à la norme des Ecritures, et un principe matériel : Christ unique souverain dans l'Eglise. Le rôle et les droits des laïques, l'organisation et le fonctionnement des presbytères et des synodes sont ensuite longuement étudiés.

M. Rieker termine par un exposé de la notion réformée des rapports de l'Etat et de l'Eglise.

L'étude dont nous présentons une traduction libre aux lecteurs de cette revue a paru dans la « *Historische Vierteljahrschrift* » publiée par le Dr Seeliger, à Leipzig, et elle a été reproduite en partie dans le volume de M. Rieker sur les principes de la Constitution de l'Eglise réformée.

J.-Eugène Choisy.

I

La conception luthérienne de l'Etat et de l'Eglise.

Par « conception luthérienne, » nous entendons non seulement les idées de Luther lui-même, mais aussi celles de la première génération de luthériens, jusqu'à la fin de la seconde moitié du seizième siècle, moment où les idées luthériennes primitives commencent à se transformer.

Une ligne de filiation directe va de Luther aux anciens dogmaticiens ou canonistes luthériens. On ne peut donc pas opposer le premier aux seconds.

Nous ajoutons que ces conceptions de l'Etat et de l'Eglise sont le produit des circonstances et de l'histoire, elles ne constituent ni un dogme, ni un article de foi, ni un droit divin. Pour les luthériens il n'y a pas d'article de foi relatif aux rapports normaux de l'Etat et de l'Eglise.

Mais quelle est cette notion vieille-luthérienne ?

Il faut tout d'abord se rappeler que l'idée d'une société purement civile (weltlich), est étrangère à cette époque. Le saint Empire romain avait beaucoup perdu de son prestige aux yeux de la nation allemande, mais l'idée d'une société aussi bien spirituelle que temporelle était encore si vivante et si puissante, qu'on ne pouvait se figurer une société sans base religieuse, un gouvernement qui ne s'inquiétât pas de favoriser le christianisme et les intérêts de l'Eglise. Ne l'oublions pas, Luther et les représentants du vieux-luthéranisme ont été élevés dans les idées du saint Empire romain. Aussi tous, sans exception, sont-ils subjugués par l'idée de ce que Luther appelait volontiers le *corpus christianum*, Jean Gerhardt la *respublica christiana* et nous l'*Etat chrétien*.

L'Etat et l'Eglise ne constituent pas pour eux, comme pour nous, deux sphères dont chacune a son centre propre, qui se touchent ou se coupent en certains points, mais qui, pour tout le reste, se distinguent. Ils se représentent l'Etat et l'Eglise plutôt comme un tout, comme une société qui est d'ordre spirituel aussi bien que temporel, et qui se divise en trois pouvoirs ou fonctions : le *status politicus*, pouvoir politique, le *status ecclestiasticus*, pouvoir ecclésiastique, et le *status œconomicus*, pouvoir économique (Hausstand). Chacun de ces trois pouvoirs doit contribuer au bien de l'ensemble et apporter sa pierre à l'édification du royaume de Dieu sur la terre, avec la puissance et les dons que Dieu lui a conférés et à la place que Dieu lui a assignée. Et parmi ces trois états, l'autorité civile a la première place ; elle est la plus importante (*præcipuum membrum ecclesiæ*).

Ces trois états ne désignent pas des états *dans l'Eglise*, mais les faces diverses d'une société bien plus vaste, la chrétienté. Ils sont la division de l'organisme entier de la société chrétienne suivant ses fonctions essentielles.

Cette doctrine des trois états fait ressortir tout d'abord la façon particulière dont les luthériens apprécient l'autorité civile. Dans son écrit *A la noblesse chrétienne de la nation allemande sur l'amélioration de l'état chrétien*, Luther dit que la puissance temporelle est devenue membre du corps chré-

tien, et bien que sa tâche soit matérielle, sa vocation, cependant, est spirituelle. C'est pourquoi l'autorité civile est appelée à s'occuper, non seulement du bien passager de ceux qui lui sont soumis, mais aussi du salut de leur âme. L'autorité civile a donc comme devoir de conscience envers Dieu d'établir la pure doctrine et le vrai culte dans son territoire, de s'opposer au faux culte et à la fausse doctrine; elle doit veiller à ce que les charges pastorales soient bien attribuées et à ce que les biens ecclésiastiques soient employés conformément à leur destination. En effet, d'une manière générale, le gouvernement doit rechercher ce qu'il y a de meilleur pour ses subordonnés.

Pour l'ancien luthéranisme, le gouvernement n'est pas seulement le gardien de la seconde table de la loi divine concernant les devoirs à l'égard du prochain, mais aussi le gardien de la première table qui énumère les devoirs envers Dieu.

On a prétendu que la doctrine luthérienne attribuait le gouvernement de l'Eglise à l'autorité politique. Mais la doctrine des trois états dit seulement que la garde de la première table, que le *jus circa sacra*, constitue une partie de la vocation normale de l'autorité civile, de telle sorte que si elle favorise dans le pays la pure doctrine et le vrai culte, elle ne fait que s'acquitter de sa tâche, tout comme lorsqu'elle prend des mesures pour assurer le bon ordre et la prospérité générale.

Ce qui a contribué à faire naître cette idée erronée, c'est que le *jus circa sacra* des princes a été souvent appelé *jus episcopale* par les juristes et les théologiens. Or ceux-ci ont employé ce terme pour défendre, vis-à-vis des catholiques, le droit *circa sacra* des princes, comme étant une institution fondée sur une loi impériale. Cette expression ne dit rien de la nature de ce droit, ni de la manière et façon dont les Etats évangéliques devaient l'exercer.

D'après la conception luthérienne, l'Etat et l'Eglise constituent un tout, à la fois spirituel et temporel, au sommet duquel se trouve le gouvernement, c'est-à-dire le prince pour les territoires, et le magistrat pour les villes.

Cette théorie suscite chez les penseurs modernes deux objections: Où est donc l'Eglise? n'est-elle pas entièrement absorbée

dans l'Etat? peut-on encore réellement parler des rapports de l'Etat et de l'Eglise? l'Etat ne subsiste-t-il pas seul?

Les anciens théologiens et canonistes luthériens n'eussent pas compris cette objection, car pour eux l'Eglise de Christ, la communauté des saints, est un royaume invisible, impérissable, supraterrestre, qui ne peut jamais se fondre dans l'Etat, ni être subjugué par une puissance terrestre, parce qu'il est gouverné par son chef invisible Jésus-Christ, par la puissance invisible de sa parole. Les luthériens n'ont rien à craindre pour l'existence et l'indépendance de l'Eglise invisible: elle a reçu la promesse que les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle.

Mais alors qu'est-ce que l'Eglise visible? — Les vieux luthériens ne lui ont pas attribué une aussi grande importance que bien des théologiens modernes. On peut dire d'elle : ce qui en elle est l'Eglise, n'est pas visible, et ce qui en elle est visible, n'est pas l'Eglise.

Mais encore, la situation prépondérante que la conception luthérienne attribue au gouvernement civil dans les affaires ecclésiastiques, dans les choses de la religion et de la conscience, comme au membre principal de l'Eglise, en un mot le pouvoir ecclésiastique des princes, n'est-ce pas là chose hautement critiquable et même scandaleuse? N'est-ce pas le renversement de tout ordre naturel et divin que le seigneur du pays soit aussi le seigneur dans l'Eglise, que le porteur de l'autorité politique possède en même temps la compétence ecclésiastique, que l'Eglise soit gouvernée par la cour au lieu de l'être par le Saint-Esprit? Ne devient-elle pas le jouet des caprices des seigneurs temporels ?

Il ne faut pas oublier les limites que la conception luthérienne met au droit *circa sacra* du pouvoir temporel, ni que ce droit n'est illimité qu'en apparence. Il faut tenir compte des conditions sous lesquelles, seules, les seigneurs temporels possèdent leurs droits ecclésiastiques. Et celles-ci quelles sont-elles ?

Tout d'abord il y a une présupposition, qui est rarement exprimée, qui la plupart du temps reste tacite, c'est que ce *jus*

circa sacra n'appartient qu'au *magistrat pieux* et au gouvernement chrétien, qui acceptent la confession de l'Eglise et qui s'inclinent avec humilité et obéissance devant la parole de Dieu, comme devant la règle suprême. Il est donc indispensable que le gouvernement soit chrétien et évangélique.

Les pères de l'Eglise luthérienne ont ensuite souvent répété avec insistance que l'autorité civile n'a pas le droit d'exercer le gouvernement spirituel, d'annoncer la parole de Dieu, d'administrer les sacrements, de donner l'absolution, etc. Elle n'a que le gouvernement extérieur de l'Eglise, le gouvernement intérieur appartenant au ministère pastoral, lequel est indépendant dans les choses de sa vocation spirituelle et ne reçoit ses instructions que de Dieu, et non des hommes.

La troisième limite qu'impose la doctrine luthérienne à la puissance du prince temporel, c'est que le gouvernement, dans toutes les occasions importantes, ne doit pas agir de son propre mouvement et selon son bon plaisir, mais d'après le conseil des théologiens et des interprêtes autorisés de la parole divine et des symboles ecclésiastiques (synodes, facultés de théologie ou même théologiens particulièrement considérés). Quand le gouvernement décide sans le conseil des théologiens, les dogmaticiens luthériens disent qu'il y a césaréopapie.

Enfin, et c'est là une limitation à l'arbitraire des princes, que Luther lui-même a voulue, les princes doivent maintenir le gouvernement et l'administration de l'Eglise séparés du gouvernement et de l'administration politiques, de telle sorte que la cour ne gouverne pas l'Eglise. Le gouvernement, et c'est là un point essentiel dans la conception luthérienne, exerce son droit *circa sacra* par le moyens des théologiens et juristes assemblés en collèges, et établis par les autorités seigneuriales.

Le terme moderne qui dépeint le mieux la conception luthérienne des rapports de l'Etat et de l'Eglise, c'est celui d'*Eglise d'Etat* (Staatskirchentum). L'Eglise visible n'est pas autre chose que l'institution établie et entretenue par le gouvernement pour satisfaire aux besoins religieux de ses subordonnés.

Il ne pouvait donc pas être question, dans le luthéranisme, d'une Eglise libre, indépendante, ni de la liberté de conscience

et de religion. Cet ordre d'idées était totalement étranger aux pères de l'Eglise luthérienne et à leur époque tout entière; on n'admettait pas qu'il fût permis à chacun d'être sauvé à sa manière. Le devoir du gouvernement qui acceptait la pure doctrine évangélique, était de l'admettre, elle seule, dans le pays, et d'en proscrire toute autre. Quiconque ne voulait pas se ranger à l'Eglise nationale, devait être banni du pays comme sectaire et dissident; ou bien s'il était toléré, il devait être traité comme un citoyen de second ordre, qui ne peut ni exercer de droits politiques, ni revêtir aucune fonction publique, ni acquérir aucun domaine, etc.

Telle est la conception luthérienne de l'Etat et de l'Eglise. Malgré tout ce qu'elle a d'étroitesse confessionnelle — ce qui d'ailleurs n'a rien de surprenant pour l'époque — quelle profondeur et quelle largeur de vues n'y a-t-il pas dans la doctrine de la garde des deux tables de la loi et du *corpus christianum* divisé en trois états!

Que l'individu ne doive pas être abandonné à lui-même, soit qu'il trouve le droit chemin, soit qu'il ne le trouve pas, mais que le gouvernement, ou — comme nous dirions aujourd'hui, — l'Etat ou la société, ait le devoir de prendre soin du salut de son âme et non pas seulement de son bien matériel, cela constitue un point de vue infiniment plus élevé que celui d'après lequel chacun doit se sauver à sa façon.

Et dans la conception du *corpus christianum*, quelle protestation décisive contre toute conception clérico-hiérarchique du christianisme! La doctrine du moyen-âge est que le clergé constitue l'Eglise. La conception luthérienne a remplacé cette conception étroite par celle de la société chrétienne: les laïques eux aussi, et le gouvernement politique, lui aussi, font partie de l'ordre spirituel.

Mais, il faut le reconnaître, tout l'édifice repose sur la présupposition d'un Etat qui se laisse diriger par les pensées, les tendances et les motifs chrétiens, d'un Etat qui ne soit réellement qu'une des faces du *corpus christianum*, l'autre étant l'Eglise. Si la société perd sa base confessionnelle et ecclésiastique, si le gouvernement politique n'envisage plus qu'une

partie de sa vocation soit de prendre soin du salut des âmes de ses subordonnés, d'implanter la pure doctrine et de proscrire la fausse, la situation prépondérante de l'autorité politique dans l'Eglise change entièrement de caractère. C'est ce que nous voyons se produire dans le *territorialisme*, lequel, dès la première moitié du dix-septième siècle, supplante l'ancienne conception luthérienne de l'Etat et de l'Eglise. Le territorialisme, comme système, c'est l'ancien système luthérien des rapports de l'Etat et l'Eglise, mais dépourvu de préoccupations religieuses. Le *jus circa sacra* que les pères de l'Eglise luthérienne avaient accordé au gouvernement chrétien, au magistrat pieux, est ici attribué au gouvernement, comme tel, indépendamment de sa position à l'égard de la confession de l'Eglise: le gouvernement possède et exerce le *jus circa sacra* comme étant *pars superioratis territorialis*, comme un des éléments de sa suprématie.

Nous marquons ainsi le point faible de la conception luthérienne de l'Etat et de l'Eglise : territorialisme, césaréopapie, bureaucratie, voilà le danger qu'en théorie et en pratique le luthéranisme n'a pas évité, et auquel il a souvent succombé dans les rapports de l'Eglise et de l'Etat.

II

Conception réformée.

Le protestantisme réformé a produit trois branches au seizième siècle: le zwinglianisme, le calvinisme et l'anglicanisme. La première et la dernière nous importent peu : le zwinglianisme et l'anglicanisme ont le même point de vue de l'Eglise d'Etat et n'ont exercé qu'une influence locale.

Quand on oppose la conception réformée à la conception luthérienne comme spécifiquement distincte, on entend toujours par conception réformée celle du calvinisme, lequel s'est répandu dans le monde entier, dans le nouveau comme dans l'ancien.

On a dit que cette différence entre les deux conceptions, luthérienne et réformée, consiste en ceci : que la première pos-

tule l'union et même l'unité de l'Etat et de l'Eglise, et la seconde leur séparation. Cette affirmation a un fond de vérité, mais elle ne peut pas être soutenue d'une façon aussi absolue.

Au premier abord il semblerait que le calvinisme ait les mêmes idées que le luthéranisme sur l'Etat et l'Eglise. Lui non plus n'a pas l'idée d'une société non religieuse, et il attribue également au gouvernement politique une tâche religieuse et ecclésiastique. Calvin insiste auprès des nombreux princes avec lesquels il est en correspondance pour qu'ils considèrent comme leur devoir de faire servir leur situation à l'avancement du règne de Dieu sur la terre.

Il écrit en février 1542 à Edouard VI : « C'est donc un privilège inestimable que Dieu vous a faict, Sire, que vous soyez Roy Chrestien, voyre que luy serviez de lieutenant, pour maintenir le royaume de Jesus Christ, en Angleterre » (Op. Calv. XIV p. 342). Le réformateur de Genève en appelle volontiers au passage bien connu d'Esaïe XLIX, 23.

Dans la dédicace de la seconde édition de son commentaire sur Esaïe, il s'adresse en ces termes à la reine Elisabeth d'Angleterre (janvier 1559): « Te etiam, o veneranda Regina, exstimulet officii religio, quando non a regibus solum flagitet Isaias noster, ut ecclesiae sint nutritii, sed etiam a reginis ut sint nutrices. » (*Op.* XVII, p. 415.)

Dans son *Institution* (livre IV, ch. 20, § 9), Calvin dit expressément que l'office des magistrats comprend la garde des deux tables de la loi, et il parle de la stupidité de ceux qui voudraient que les magistrats ou les princes s'occupassent seulement de rendre la justice parmi les hommes, sans s'inquiéter de Dieu. D'après lui, l'Etat ne doit donc pas être simplement un état juridique, mais aussi une société religieuse.

Les confessions de l'ancienne Eglise réformée s'accordent avec ces principes. La seconde confession helvétique, au chapitre XXX, § 2, dit : « Equidem docemus religionis curam imprimis pertinere ad magistratum sanctum. » D'après l'article 39 de la *Confessio gallicana*, Dieu a donné le glaive au magistrat civil pour châtier les péchés, non seulement ceux commis contre

la seconde table de la loi de Dieu, mais aussi ceux commis en violation de la première table.

Dans la *Confessio Scoticana*, rédigée principalement par John Knox, on lit à l'article 24 : « Nous affirmons que c'est aux rois, princes, gouvernements et magistrats qu'il appartient principalement et très essentiellement de réformer et de purifier la religion; de telle manière qu'ils ne sont pas seulement institués en vue de la police civile, mais aussi pour le maintien de la vraie religion et pour la suppression de toute espèce d'idolâtrie et de superstition, comme on peut le voir chez David, Josaphat, Ezéchias, Josias, et d'autres, hautement loués pour leur zèle sous ce rapport[1]. »

Et la confession de foi de Westminster de 1647 ch. XXIII, § 3 s'exprime en ces termes : « Le magistrat civil n'a pas le droit d'assumer l'administration de la Parole et des sacrements, ni le pouvoir des clefs du Royaume des Cieux. Il a cependant l'autorité, et c'est son devoir de veiller à ce que l'unité et la paix soient maintenues dans l'Eglise, que la vérité de Dieu soit conservée pure et intacte, et que tous blasphèmes et hérésies soient supprimés, que tous abus et corruptions dans le culte et la discipline soient empêchés ou réformés, et que tous les commandements de Dieu soient dûment établis, administrés et observés. Pour arriver à ce but, il a le pouvoir de convoquer des synodes, d'y assister et de faire en sorte que toutes leurs délibérations soient conformes aux intentions de Dieu[2]. »

Et cependant, malgré cet accord du calvinisme et du luthéranisme sur les rapports de l'Etat et de l'Eglise, on peut dire

[1] To Kingis, Princes, Reullaris, and Magistratis, we affirme, that cheiflie and maist principallie the reformatioun and purgatioun of the Religioun apperteanes; so that not onlie thei are appointed for civile policey, bot also for mantenance of the trew Religioun, and for suppressing of idolatrie and superstitioun whatsomever, as in David, Josaphat, Ezechias, Josias, and otheris, heychtlie commended for thair zeall in that caise, may be espyed.

[2] The civile magistrate may not assume to himself the administration of the Word and Sacraments, or the power of the keys of the Kingdom of heaven : yet he hath authority, and it is his duty to take order, that unity and peace be preserved in the Church, that the truth of God be kept pure and entire, that all blasphemies and heresies be suppressed, all corruptions and abuses in worship and discipline

ici : *si duo idem faciunt, non est idem.* Si l'on y regarde de plus près, on voit qu'il y a ici un autre esprit que dans le luthérianisme et que la conception calviniste n'est pas identique à la luthérienne.

Cette différence plonge par ses racines profondes dans une conception différente de l'Eglise. Il est donc indispensable de dire en quelques mots quelle est la conception réformée de l'Eglise.

Disons-le tout de suite, les réformés attribuent une beaucoup plus grande importance que les luthériens à l'Eglise visible. Elle n'est pas pour eux simplement une face de la société commune, du *corpus christianum*, ni simplement un ensemble d'institutions et de règles pour la prédication de l'Evangile et l'administration des sacrements. Lorsqu'elle est normale, c'est-à-dire organisée conformément aux prescriptions de la sainte Ecriture, elle est le règne du christianisme sur la terre, le domaine au-dedans duquel le roi céleste exerce ici-bas sa suprématie. Aussi les réformés désignent-ils de préférence l'Eglise (visible) comme le royaume du Christ, *the Kingdom of Christ*. Et la confession de Westminster dit au ch. XXV § 2 : « L'Eglise visible est formée de tous ceux qui, dans le monde entier, professent la vraie religion ainsi que de leurs enfants ; et elle est le royaume du Seigneur Jésus-Christ, la maison et la famille de Dieu, en dehors laquelle il n'est pas de salut possible [1]. »

D'où il résulte que pour les chrétiens, l'Eglise n'est pas avant tout une institution en vue du salut, c'est-à-dire une institution pour présenter le salut accompli en Christ pour l'humanité, car le salut est assuré de toute éternité, en vertu du décret éternel

prevented or reformed, and all ordinances of God duly settled, administered and observed. For the better effecting whereof he hath power to call synods, to be present at them, and to provide that whatsoever is transacted in them be according to the mind of God.

[1] The visible Church consists of all those, throughout the world, that profess the true religion, and of their children ; and is the kingdom of the Lord Jesus Christ, the house and family of God, out of which there is no ordinary possibility of salvation.

de Dieu, à ceux à qui il est destiné. L'Eglise est plutôt la société au sein de laquelle les chrétiens s'assurent de leur salut, exercent les uns envers les autres l'amour fraternel, et sont à l'œuvre pour établir et étendre le règne de Jésus-Christ.

Ainsi l'Eglise visible, suivant la conception réformée, est d'une part le royaume de Christ, le domaine où s'exerce sa royauté, et d'autre part la communauté des chrétiens, l'enceinte où s'exerce leur activité.

Pour les réformés, l'Eglise n'est pas seulement, comme pour les luthériens, une communauté qui rend un culte à Dieu, mais d'une manière générale, une communauté de vie et d'activité chrétiennes, un organisme social. Au point de vue réformé le christianisme est encore bien plus « ecclésiasticisé » qu'au point de vue luthérien ; ce qui est pour Luther le *corpus christianum*, la société chrétienne, est pour Calvin l'Eglise.

Un exemple montrera ceci encore plus clairement. Dans l'Allemagne protestante se sont constituées ces derniers temps d'innombrables sociétés de miséricorde chrétienne et de charité fraternelle, à côté et en dehors de l'Eglise. On les comprend habituellement sous le vocable général de « Mission intérieure. » Le calvinisme a une certaine antipathie pour cette activité des sociétés séparées: pour lui, l'Eglise elle-même est la société donnée par Dieu pour exercer la fraternité. C'est pourquoi l'Eglise bien établie a des anciens et des diacres à côté des pasteurs, non seulement pour la prédication de la Parole de Dieu et l'administration des sacrements, mais aussi pour accomplir des œuvres de charité chrétienne et pour pouvoir subvenir aux misères corporelles et matérielles de ses membres. Cette activité-là, l'Eglise luthérienne l'abandonne sans arrière-pensée et sans jalousie aux sociétés indépendantes, tandis que l'Eglise réformée a pour principe de la réclamer comme une de ses fonctions.

De cette conception de l'Eglise, de sa position dans le monde, de ses devoirs et de ses fonctions, découle nécessairement une notion de l'Etat et de l'Eglise, différente de la notion luthérienne. Le point de vue réformé se refuse complètement à ce que l'Eglise, le royaume de Christ sur la terre, la communauté

des saints, le *corpus electorum,* s'absorbe dans l'Etat, ou ne constitue qu'une face, la face spirituelle de la société. Pour les réformés, l'Eglise visible est en elle-même un domaine de vie, un organisme indépendant. Elle a son chef propre, Jésus-Christ, distinct de celui de l'Etat ; elle a ses règles propres, qui sont, non les lois humaines changeantes, mais les prescriptions éternelles et immuables de la sainte Ecriture, elle a ses autorités propres, les presbytères et les synodes, ses fonctionnaires particuliers, les pasteurs, anciens et diacres; elle a, enfin, sa juridiction propre, la discipline spirituelle, différente de celle exercée par l'Etat. En un mot, elle est par elle-même une société, une organisation à côté de celle de l'Etat. On comprend que l'Eglise luthérienne, — laquelle, selon le mot de Frédéric-Guillaume IV de Prusse, « siégeant dans le corps de l'Etat, » manque d'une organisation propre et indépendante et n'exerce aucune discipline propre, — ne soit pas, pour les réformés, une vraie Eglise au sens calviniste.

Si telle est la notion de l'Eglise, quelles sont les relations normales de l'Etat et de l'Eglise? La réponse à cette question nous est donnée par ce qui s'est pratiqué à Genève au temps de Calvin. On a prétendu que cet état de choses ne s'accordait pas avec les vues de Calvin. Ce serait mal connaître le réformateur genevois de s'imaginer que, sur un point aussi important, il eût été infidèle à ses convictions et se fût laissé dominer par la force des choses. Calvin était bien plutôt homme à entreprendre la lutte contre les faits qui lui semblaient contredire aux prescriptions divines, afin de les transformer conformément à la loi de Christ.

On a désigné les rapports de l'Etat et de l'Eglise à Genève, au temps de Calvin, par le terme frappant de théocratie. Roget[1] a objecté que ce mot signifiait la domination de l'Eglise ou du clergé sur l'Etat. Or, au temps de Calvin, il n'y avait rien de semblable. Le Consistoire n'était-il pas composé de deux membres du Petit-Conseil, de quatre membres des Soixante et de six membres des Deux-Cents? N'était-ce pas le Petit-Conseil qui

[1] Amédée Roget, *l'Eglise et l'Etat à Genève du vivant de Calvin, 1867.*

nommait ces douze anciens? ne fallait-il pas son approbation pour la nomination, le déplacement, la destitution des pasteurs? Si une division éclatait entre ceux-ci, le dernier mot n'appartenait-il pas au Conseil? C'est lui qui fixait le traitement des pasteurs, l'heure, le nombre, la longueur de leurs prédications. Aucun d'eux ne pouvait s'éloigner de son poste ou publier un livre sans son autorisation. Est-ce là une théocratie, est-ce la domination de l'Eglise ou du clergé sur l'Etat?

Ces remarques sont vraies et ne peuvent être mises en question. Même au temps de Calvin, le gouvernement politique détient l'autorité d'une main ferme. Et, cependant, il y a eu théocratie, comme vient de le montrer d'une façon intéressante le dernier écrit sur cette matière[1]. Il y a eu théocratie, si l'on entend par ce mot la subordination, non seulement de la vie privée, mais aussi de la vie publique à l'autorité de la parole de Dieu. On peut dire que telle est la notion protestante de la théocratie, en regard de celle du moyen âge, de l'Eglise catholique, laquelle signifiait la suprématie de l'Eglise ou du clergé sur l'Etat.

L'idéal de Calvin est le rétablissement de l'Etat divin, de la *civitas Dei* à Genève. C'est la loi de Dieu et de Christ, la loi évangélique interprétée par Calvin et ses collègues, qui doit régner à Genève, ce n'est pas l'Eglise, ni le clergé, ni Calvin lui-même. Aussi le gouvernement politique ne se soumet-il pas au clergé, ni même à la personnalité géniale de Calvin; il se soumet à la parole des saintes Ecritures qu'il reconnaît comme loi suprême de la société. Au temps de Calvin, — et longtemps encore après lui — l'Etat de Genève a porté l'empreinte d'une société spirituelle et religieuse. Toutes les relations y sont réglées selon la règle des saintes Ecritures. Non seulement les prédicateurs et les maîtres, mais aussi les autorités et les fonctionnaires civils, se considèrent comme les serviteurs de l'Etat chrétien, comme les fonctionnaires du Roi céleste.

Il est frappant de voir qu'à Genève la parole de Dieu tout entière, et l'Evangile de Jésus-Christ, sont envisagés au point

[1] Eugène Choisy, *La théocratie à Genève au temps de Calvin*, Genève, 1897.

de vue légal, et qu'il s'agit moins de la foi, que de l'obéissance à la révélation de Dieu. L'Ecriture sainte a l'autorité de la législation suprême, dans laquelle le législateur suprême du monde a fait connaître sa sainte volonté pour tous les temps, pour tous les hommes et pour toutes les relations humaines. L'ancien Testament, lui aussi, lie les chrétiens. L'esprit de Calvin est rempli d'images et d'idées de l'Ancien Testament. Les rois pieux d'Israël, David, Josias et d'autres, sont son idéal du prince ; il les donne comme modèles aux grands avec lesquels il correspond.

L'idéal de Calvin, c'est que la société soit un Etat chrétien sur la terre. Tout ce qui est profane est supprimé, et seule la sainte volonté de Dieu règne. Le peuple entier doit être un saint peuple de Dieu. C'est à ce but que doit viser le gouvernement civil avec ses lois et ses ordonnances puisées dans la Sainte Ecriture, avec sa puissance de contraindre et de châtier; c'est à cette fin que doit servir la prédication et l'administration des sacrements, et particulièrement la discipline ecclésiastique et morale du Consistoire, appuyée par le gouvernement civil.

Et cet idéal ne brûlait pas dans le cœur de Calvin seul; c'est celui qu'a réalisé John Knox avec un zèle si ardent, avec une intrépidité et un courage si étonnants en face des grands de ce monde ; c'est ce qui donna à Olivier Cromwell et à ses Côtes de fer, le courage d'entreprendre la lutte contre la royauté et le Parlement ; c'est cet idéal qui a poussé les pères pèlerins et les puritains colonisateurs à quitter l'ancien monde pour s'établir dans le nouveau au travers de luttes et de privations indicibles. Cet idéal, c'était l'établissement de l'Etat divin sur la terre, la loi de Christ réalisée dans la vie collective de la nation, la réforme de toutes les relations politiques, sociales, ecclésiastiques, selon la règle de la Sainte Ecriture.

Nous disons: *les relations politiques*. On a reproché au protestantisme d'être foncièrement impolitique, de se tenir à l'écart de l'Etat et des intérêts publics, de n'occuper l'individu que du soin du salut de son âme. Or ce reproche, certainement, n'atteint pas le protestantisme réformé. Zwingle à Zurich et

Calvin à Genève furent des réformateurs politiques tout autant que des réformateurs de l'Eglise : dans les Pays-Bas, en Ecosse et en France, la diffusion des principes réformés a suscité des mouvements violents, même dans le domaine politique, et les Etats libres de l'Amérique du nord ont établi leurs libertés sur la base des principes calvinistes. Poussé par le besoin de tout constituer selon « la norme de Christ, » le réformé ne reste pas sur le terrain ecclésiastique; il veut aussi que les institutions politiques d'un peuple chrétien répondent à la loi de Dieu. Un milieu qui serait en opposition avec cette loi, ne serait pas tolérable pour le calviniste. Un gouvernement qui procède en dehors du modèle de la norme de Christ, est pour lui une tyrannie, et il est permis, bien plus, c'est un devoir de le déposer (cf. la 47e des 67 Thèses de Zwingli en 1523). Aussi le calviniste authentique est-il un novateur, même dans le domaine politique, un réformateur de l'Etat; il devient facilement un révolutionnaire, non par soif d'innovation ou par insubordination, mais à cause de l'honneur de Dieu, lequel est outragé quand, dans un peuple chrétien, la loi de Christ est foulée aux pieds. C'est ce que montre l'exemple des Néerlandais et des troupes de Cromwell.

Combien différente est la pensée de Luther ! Il pense, lui aussi, que le chrétien n'a pas de plus haut but à atteindre, ni de plus grande tâche à accomplir, que de travailler à la venue du règne de Dieu sur la terre. Mais il ne compte pas sur des lois ou des prescriptions, sur des pénalités et des mesures de rigueur de la part du gouvernement civil. Tout cela n'existe qu'à cause des méchants, pour les faire tenir tranquilles. Le règne de Dieu vient du dedans au dehors, peu à peu, sans pression ni violence, sans agitation ni oppression, par la force tranquille de la parole de Dieu. Aussi Luther n'est-il nullement un législateur et un organisateur comme Calvin. Il ne brandit que l'arme de l'Evangile et quand il a prêché et répandu la semence de la Parole, il abandonne au Saint-Esprit le soin de produire le fruit, alors qu'avec son ami Philippe il boit tranquillement sa chope de bière de Wittenberg. Aussi la préoccupation de transformer toutes les relations suivant la norme de la parole

de Dieu est-elle étrangère au luthérien. Il n'est pas un réformateur comme le calviniste, il reste neutre à l'égard des questions politiques et économiques du jour ; il ne trouve dans la parole de Dieu aucune norme pour la solution pratique de ces questions. Un mauvais gouvernement et de mauvaises institutions politiques sont pour lui bien plutôt une invitation à la patience, à la confiance, à la soumission à la volonté de Dieu, qu'à une action réformatrice.

Nous remarquerons encore que la conception réformée diminue involontairement le rôle de l'Etat, ce que ne fait pas la conception luthérienne. Si l'Eglise est le royaume de Christ, l'Etat divin sur la terre, elle est la plus haute organisation terrestre, plus haute que l'Etat, lequel n'est par lui-même qu'une partie du monde, et ne touche positivement au règne de Christ que lorsqu'il se soumet à la règle de la loi de Dieu. La comparaison du corps et de l'âme pour désigner l'Etat et l'Eglise, que les réformés affectionnent (comme les catholiques romains), est significative. Calvin dit[1] : « Qui inter corpus et animam, inter præsentem hanc fluxamque vitam et futuram illam æternamque discernere novit, neque difficile intelliget, spirituale Christi regnum et civilem ordinationem res esse plurimum sepositas. »

En vertu de cette même comparaison, Calvin attribue le corps de l'homme à la juridiction de l'Etat, et son âme à la juridiction de l'Eglise.

Dans le *Livre des colloques* de Guernesay on lit au chapitre « Du magistrat et du ministère ecclésiastique » ces lignes, qui remontent au seizième ou au dix-septième siècle: « Dieu a établi deux gouvernements au monde, l'un spirituel, l'autre civil et politique, car, comme les hommes sont composés d'une âme et d'un corps, ou, comme dit saint Paul, 2 Cor., IV, 16, « qu'en l'homme il y a deux hommes, assavoir l'extérieur et l'intérieur, aussi ont-ils besoin de deux régimes et de deux espèces de gouvernement, l'un pour enseigner la piété, l'autre pour administrer le droit et la justice qui sont les deux piliers qui sou-

[1] *Op.*, I, p. 228 et p. 1001 ; II, p. 1093.

tiennent les républiques. » (F. de Schickler, *Les Eglises du Refuge en Angleterre,* tome III, p. 362.)

Dans un paragraphe moins ancien, la différence entre le gouvernement civil et le gouvernement ecclésiastique est caractérisée comme suit: « Le magistrat veille sur le corps et sur les biens, pour maintenir son estat en paix et en tranquillité. Le pasteur veille sur les âmes et consciences » (pag. 363.) Cependant cette antithèse si accentuée est atténuée presque aussitôt par cette remarque : « Cependant nous ne voulons pas tellement borner ces deux gouvernements que le pasteur ne se soucie que de l'âme et le magistrat que du corps seulement. » La même pensée se retrouve chez Alexandre Vinet dans son Mémoire en faveur de la liberté des cultes, p. 184, en ces termes : « Telle est, en remontant à la nature même des choses, la position respective, l'indépendance mutuelle de ces deux sociétés. Ce sont deux machines destinées à se mouvoir parallèlement dans une même enceinte, sans se gêner, ni s'inquiéter en rien l'une l'autre. *L'une s'est réservé le seul empire des corps; l'autre concentre toutes ses prétentions dans le domaine des esprits.* Comme sociétés, elles ne s'arrogent aucun droit l'une sur l'autre, elles n'ont aucun acte commun, elles s'ignorent en quelque sorte mutuellement, et elles sont absolument incapables, l'Etat de porter le trouble dans l'Eglise, l'Eglise de produire aucune agitation dans l'Etat. »

Dans une théocratie, l'Etat semble n'avoir qu'une importance secondaire en comparaison de l'Eglise. Qu'il s'agisse de la théocratie catholique du moyen âge ou de la théocratie protestante, le gouvernement politique n'est jamais que le *brachium seculare*, une organisation auxiliaire de l'Eglise, et il n'a pas par lui-même un rôle moral; il n'a de valeur positive pour le règne de Dieu, que pour autant qu'il fait sien le but de l'Eglise et le favorise par tous les moyens dont il dispose.

Il ne faut pas perdre de vue que la doctrine luthérienne des trois états de l'Eglise, parmi lesquels le gouvernement politique a la place la plus élevée, est en contradiction avec les vues réformées. On en trouve cependant des traces chez Calvin et dans les annales du protestantisme réformé. Calvin dit dans une

prédication : « On ne les (les magistrats[1]) doit point exclure de l'Eglise, mais ils en sont une partie et un membre excellent et non point du rang commun. » La police et discipline ecclésiastiques des Isles de la Manche (1576) renferme un court paragraphe avec cette suscription : « En quels estats l'Eglise est divisée : *Toute l'Eglise, qui est la Compagnie des Fidèles, peut estre divisée en trois ordres et estats ;* assavoir ès Magistrats, en ceux qui ont charge en l'Eglise, et au reste du peuple. Sous les magistrats sont comprins Messieurs les Gouverneurs supérieurs et autres officiers de Justice qui sont establis par les Roix, Potentats, ou Républiques et Communautés. » Et plus loin : « *Le Magistrat fidèle, qui est le premier et principal membre de l'Eglise* et ordonné par dessus tout sans exception, a le glaive en main pour faire garder les commandements de Dieu, tant de la première que seconde table de la Loy, etc.[2]. »

Des affirmations semblables s'expliquent par le fait que les Eglises réformée et luthérienne n'étaient pas séparées comme par une cloison hermétique ; il y avait entre elles des rapports intellectuels très actifs, et il n'est pas surprenant de rencontrer, ici et là, des idées luthériennes dans un milieu réformé, et vice-versa. Mais on peut néanmoins affirmer que la doctrine des trois états et du gouvernement politique considéré comme *præcipuum membrum ecclesiæ*, est étrangère à la conception calviniste. Sans doute, le gouvernement doit favoriser de tout son pouvoir l'Eglise sur la terre, afin qu'elle remplisse sa tâche et atteigne son but ; mais il n'est pas en lui-même membre de l'Eglise. C'est pour cela qu'à Genève, aux séances du Consistoire, le syndic ne pouvait pas porter son bâton, signe du pouvoir politique[3]. Calvin explique la situation exceptionnelle, à la fois spirituelle et temporelle d'un Moïse et d'un David, par le fait qu'ils ont eu à jouer un double rôle[4]. Il n'objecte pas à ce que des membres du gouvernement politique siègent au Consistoire, aussi longtemps qu'ils ne le font pas en qualité de ma-

[1] *Op.* XIII, p. 37.

[2] F. de Schickler, *Les Eglises du Refuge en Angleterre*, tome III, p. 313.

[3] *Calv. Op.*, vol. X a, p. 121 ss.

[4] *Calv. Op.*, XI (p. 379 et XIX), p. 246.

gistrats politiques. Le prince n'est pas le chef de l'Eglise, mais il est membre de l'Eglise, et, comme tel, il n'est pas plus qu'un autre membre. Ce point de vue n'a jamais été affirmé avec plus de clarté et de force que par André Melville en l'an 1596, dans le discours célèbre qu'il a adressé au roi Jacques VI d'Ecosse : « Il y a deux rois et deux royaumes en Ecosse : le roi Jacques, le chef de l'Etat, et Jésus-Christ, le roi de l'Eglise, dont Jacques VI, est sujet, et *dans le royaume duquel il n'est ni un roi, ni un seigneur, ni un chef, mais un membre.* Sire, ceux que Christ a appelés et institués pour veiller sur son Eglise ont reçu de lui le pouvoir et l'autorité pour gouverner son royaume spirituel, en général et en particulier ; aucun roi ou prince chrétien ne devrait les contrôler, ni les destituer, mais au contraire les fortifier et les assister ; à défaut de quoi, il n'est pas fidèle sujet de Christ, ni membre de son Eglise. Nous voulons reconnaître ce qui est à vous, et vous accorder toute l'obéissance qui vous est due ; mais je le répète, *Vous n'êtes pas le chef de l'Eglise ;* vous ne pouvez pas nous donner cette vie éternelle que nous recherchons déjà ici-bas, et vous ne pouvez pas non plus nous en priver[1]. »

Si Calvin, néanmoins, a accordé de si importantes prérogatives au gouvernement politique de Genève en matière ecclésiastique, on peut, croyons-nous, se l'expliquer ainsi. Aussi longtemps que le gouvernement se faisait l'exécuteur de la volonté divine, telle que la concevaient les pasteurs de Genève, et Calvin tout d'abord, l'Eglise n'était pas régie par l'arbitraire

[1] There are two Kings and two Kingdoms in Scotland : there is King James, the head of the commonwealth, and there is Christ Jesus, the King of the Church, whose subject James the Sixth is, and *of whose Kingdom he is not a King nor a lord nor a head, but a member.* Sir, those whom Christ has called and commanded to watch over his Church have power and authority from Him to govern his spiritual Kingdom both jointly and severally ; the which no Christian King or prince should control and discharge, but fortify and assist ; otherwise they are not faithful subjects of Christ and members of his Church. We will yield to you your place and give you all due obedience ; but again, say, *you are not the head of the Church*, you cannot give us that eternal life which we seek for even in this world, and you cannot deprive us of it. — Hetherington, *Hist of the Church of Scotland*, p. 184

d'une autorité temporelle, mais elle s'inclinait devant la volonté sainte de Dieu lui-même. Pourvu que la loi de Christ fût réalisée dans la vie publique, il était indifférent au réformateur de Genève, par qui, et de quelle manière cela s'effectuait. La grande affaire n'était pas pour lui ou ses collègues de se pousser au pouvoir, il ne s'agissait pour eux que d'une chose: de l'honneur de Dieu et du règne de Christ. Cependant il y eut un point sur lequel Calvin se montra inébranlable et ne permit aucune intrusion de l'autorité politique: c'est le droit d'excommunication du Consistoire. C'est pour ce droit qu'il a lutté avec toute son énergie et pendant toute sa vie contre les prétentions du gouvernement politique. Il a finalement obtenu la victoire. Dès l'an 1555, nous voyons le Consistoire posséder le droit incontesté d'accorder ou de refuser la participation à la sainte cène[1].

Si donc la théocratie est, selon la conception réformée, le rapport normal de l'Etat et de l'Eglise, c'est à la seule condition que le gouvernement politique reconnaisse qu'il est lié, lui aussi, par la loi de Dieu exposée dans les saintes Ecritures et interprétée par l'Eglise, et qu'il considère comme son devoir et comme sa tâche de la faire observer dans la vie publique et dans toutes les institutions de la nation.

Mais que dire lorsque l'autorité politique se refuse à faire de l'avancement du règne de Dieu sur la terre sa préoccupation suprême, et à lui subordonner toutes les autres considérations; que dire lorsque elle se refuse à reconnaître la sainte Ecriture comme la norme supérieure de ses actes, lorsque, dans sa politique générale, les intérêts temporels l'emportent sur les intérêts religieux et ecclésiastiques? Or il faut nécessairement prévoir un tel cas. Depuis le milieu du dix-septième siècle (et ici et là déjà auparavant), les conceptions religieuses et théologiques du moyen âge, qui, pendant des siècles, avaient dominé les esprits et avaient exercé la plus profonde influence sur les rapports de l'Etat et de l'Eglise, commencent peu à peu à être ébranlées. Les idées, les tendances, les intérêts temporels et mondains, qui jusqu'alors avaient été relégués à l'arrière-plan

[1] Gaberel, *Histoire de l'Eglise de Genève*, tome I, p. 398 ss. — Choisy, *ouvrage cité*, p. 165 ss.

par la force et la vitalité des motifs religieux, commencent à se pousser en avant et à réclamer leurs droits. Nous ne saurions suivre ce procès de mondanisation, s'il est permis de s'exprimer ainsi, plus clairement que dans les sociétés puritaines de la Nouvelle-Angleterre. Là l'Etat et l'Eglise, — à la seule exception de Rhode Island, — étaient si intimément unis, qu'on peut qualifier leurs rapports réciproques de théocratie. Les colons cherchaient à emprunter toutes leurs institutions aux saintes Ecritures et en appelaient constamment à la législation judaïque. Le culte des idoles, le blasphème, la sorcellerie, la violation du sabbat, furent interdits et punis par l'autorité civile. Non seulement l'Eglise, mais l'Etat aussi devait être une communauté de croyants. Celui-là seul qui était membre de l'Eglise reconnue et protégée par l'Etat, pouvait revêtir une charge civile, ou jouir pleinement des droits de citoyen. Mais avec le temps s'accomplit un procès de transformation qu'un historien américain dépeint ainsi d'une manière topique:

« Le développement de la vie commerciale et industrielle de la Nouvelle-Angleterre a détourné de la religion l'attention du colon. La prospérité matérielle était recherchée aux dépens d'une prospérité spirituelle plus élevée. Dans les premiers temps, le maintien et l'extension de l'Eglise étaient leur principale préoccupation. Au dix-huitième siècle, on accorda moins d'attention à l'Eglise et à la religion et davantage à l'Etat et au commerce. Tenir à l'écart les dissidents, importait moins que de conclure avec eux un marché avantageux. Un courant d'idées plus libéral et plus moderne se dessina aussi à ce moment par l'effet de la prospérité commerciale de la Nouvelle-Angleterre[1] ? »

Et qu'en est-il résulté pour les rapports de l'Etat et de l'Eglise? Tous ces Etats puritains, avec le temps, la plupart

[1] The enlarged commercial and industrial life of New England withdrew the colonists' attention from religion. Material prosperity was sought for at the expense of the higher spiritual prosperity. In the early period the preservation and maintenance and extension of the church was their chief concern. In the eighteenth century less attention was given to the church and religion and more to the state and commerce. Keeping out dissenters was not so important as driving

encore au dix-huitième siècle, en vinrent à la séparation de l'Etat et de l'Eglise.

Nous voyons ainsi la position que prend le calvinisme quand le système théocratique ne peut être établi. La solution qu'il préconise devient alors : séparation de l'Eglise et de l'Etat, liberté et indépendance de l'Eglise. Car pour le calvinisme une autorité politique qui ne se soumet pas à l'autorité de la loi de Dieu, fait partie du monde ; on ne peut donc lui accorder aucune action positive sur le gouvernement et l'administration de l'Eglise, ce qui entraînerait la domination du monde sur le royaume de Jésus-Christ. Dans ces circonstances, il vaut mieux que l'Eglise dépende entièrement d'elle-même, quand elle est en situation de vivre exclusivement selon ses propres lois et d'être régie par ses propres organes. Dans ce cas, l'Etat ne lui procure que la protection légale générale, que toutes les sociétés peuvent réclamer dans son sein, aussi longtemps qu'elles n'entreprennent rien contre l'ordre public ; et d'autre part, l'Etat s'abstient de toute immixtion dans le domaine ecclésiastique, et se limite entièrement au temporel, au matériel, aux choses terrestres. Alors l'Eglise a les plus sûres garanties que personne ne portera atteinte en sa personne aux prérogatives royales de Christ.

Mais ne l'oublions pas, ce que cherche en première ligne le calvinisme, ce qu'il envisage comme normal, — ce n'est pas la séparation de l'Etat et de l'Eglise, ce n'est pas une société temporelle se vouant exclusivement aux soins des intérêts matériels, et à côté de cela, une société entièrement indépendante, purement spirituelle, laquelle naturellement, en tant qu'Eglise libre, ne comprend qu'une partie de la nation, c'est une société sainte dont les membres, quelle que soit leur condition, magistrats et subordonnés, ministres et laïques, ont conclu une alliance avec Dieu pour maintenir son honneur et observer sa loi.

a good bargain with them. A more liberal and more modern sentiment, too, was brought about by the commercial prosperity of New England in this period. — Paul E. Lauer, *Church and State in New England*, dans les « John Hopkins University Studies in Historical and Political Science. » Tenth Series, II-III, p. 93.

Ce n'est que lorsqu'il est impossible d'atteindre ce but, et que les élus de Dieu n'ont aucune perspective d'avoir en mains le gouvernement de l'Etat, et de réformer la vie publique tout entière selon les prescriptions divines, ce n'est qu'alors, disons-nous, que le calvinisme abandonne son premier idéal et que, cédant à la force des choses, il plante le drapeau de l'Eglise indépendante et libre. On peut dire que la séparation de l'Etat et de l'Eglise est l'idéal subsidiaire du protestantisme réformé. Ainsi, dans certains cas, le calvinisme renonce à la christianisation de l'ensemble de la société, à la soumission de la nation entière sous l'autorité de Christ, pour atteindre son but d'autant plus sûrement dans le cercle plus étroit de l'Eglise libre, sans appui, mais aussi sans empêchement de la part de l'autorité publique, non chrétienne. Et ce but, c'est la réalisation de l'Etat divin sur la terre.

Et puisque aujourd'hui il ne peut être question d'établir une théocratie, même au sens protestant, on peut dire, avec quelques réserves, que la séparation de l'Etat et de l'Eglise est le programme politico-ecclésiastique du calvinisme moderne. Il est tout naturel que les Eglises réformées de l'Amérique du Nord aient renoncé au point de vue théocratique de la confession de Westminster (1647) en faveur du point de vue moderne de la liberté de l'Eglise. La revision américaine dit : « Les magistrats civils n'ont pas le droit d'assumer l'administration de la Parole et des sacrements, ou le pouvoir des clefs du royaume des Cieux, ou d'intervenir en quoi que ce soit, dans les choses de la foi. Toutefois, comme pères nourriciers, il est du devoir des magistrats de protéger l'Eglise de notre commun Seigneur, sans accorder à une communauté spéciale de chrétiens une préférence sur les autres, de telle sorte que tout ecclésiastique jouisse de la faculté entière, complète, incontestée, d'accomplir toutes ses fonctions sacrées, sans qu'il lui soit fait violence ou qu'il encoure aucun danger. Et Jésus-Christ ayant institué une discipline et un gouvernement réguliers dans son Eglise, aucune loi civile ne doit intervenir pour en empêcher ou laisser empêcher l'exercice, parmi les membres volontaires de quelque communauté de chrétiens que ce soit, selon leur propre profes-

sion et croyance. Il est du devoir des magistrats civils de protéger la personne et le bon renom de tous leurs administrés d'une façon si efficace que personne ne puisse, sous prétexte de religion ou d'incrédulité, faire injure, violence, tort ou dommage à qui que ce soit; il est aussi de leur devoir de veiller à ce que toutes les assemblées religieuses ou ecclésiastiques se tiennent sans être molestées ni troublées [1]. »

C'est un fait caractéristique que ce soient des calvinistes et non des luthériens qui aient été les premiers à proclamer le principe de la séparation. Nous le trouvons exprimé pour la première fois dans un traité publié en 1583 par Robert Browne, lequel sortit des cercles puritains pour fonder le congrégationalisme. Voici le passage de ce traité qui proclame pour la première fois le principe de la séparation de l'Etat et de l'Eglise : « Cependant ils (les magistrats) ne peuvent rien faire, concernant l'Eglise, qu'au point de vue civil et seulement comme magistrats civils ; c'est dire qu'ils n'ont pas d'autorité sur l'Eglise comme prophètes, ministres ou souverains spirituels, lesquels sont les chefs de l'Eglise ; mais il leur appartient seulement d'administrer la communauté par l'exercice de la police exté-

[1] Civil magistrates may not assume to themselves the administration of the Word and Sacrament (2 Chron. XXVI, 118); or the power of the keys of the kingdom of heaven (Matth. XVI, 19; 1 Cor. IV, 1,2); or, in the least, interfere in matters of faith (John XVIII, 36; Mal. II, 7; Acts V, 29). Yet as nursing fathers, it is the duty of the civil magistrates to protect the Church of our common Lord, without giving the preference to any denomination of Christians above the rest, in such a manner that all ecclesiastical persons whatever shall enjoy the full, free, and unquestioned liberty of discharging every part of their sacred functions, without violence or danger. (Isa. XLIX, 23.) And, as Jesus Christ hath appointed a regular government and discipline in his church, no law of any commonwealth should interfere with, let or hinder, the due exercise thereof, among the voluntary members of any denomination of Christians, according to their own profession and belief. (Ps. CV; Acts XVIII, 14-16.) It is the duty of civil magistrates to protect the person and good name of all their people, in such an effectual manner as that no person be suffered, either upon pretence of religion or infidelity, to offer any indignity, violence, abuse, or injury to any other person whatsoever : and to take order, that all religious and ecclesiastical assemblies be held without molestation or disturbance. (2 Sam. XXIII, 3; 1 Tim. II, 1 ; Rom. XIII, 4.) — Comp. Schaff, *The Creeds of Christendom*, tome III, p. 653 ss.

rieure pour en maintenir le bien-être et l'honneur, en faisant usage du pouvoir extérieur, des punitions corporelles et de la contrainte civile. Et comme l'Eglise est aussi partie de la communauté, elle rentre dans leur compétence, c'est-à-dire qu'ils ont à s'en occuper touchant sa constitution extérieure et sa police extérieure, mais il ne leur appartient pas de contraindre en matière de religion, d'implanter des Eglises par la force et d'obtenir la soumission à un gouvernement ecclésiastique par des lois et des pénalités [1]. »

Le calvinisme place le gouvernement devant cette alternative : ou bien de favoriser, protéger et soutenir l'Eglise de Christ par tous ses moyens et de toutes ses forces, ou bien de s'abstenir complètement de s'immiscer dans les affaires de l'Eglise et de se limiter au domaine temporel et terrestre. Tout naturellement la seconde alternative est préférée et exigée là où il n'y a pas perspective de pouvoir réaliser la première. Aussi l'idée de la séparation de l'Eglise et de l'Etat a-t-elle été tout d'abord répandue par les puritains radicaux d'Angleterre qui, sous le gouvernement de la reine Elisabeth, ne pouvaient caresser aucun espoir d'amener l'autorité à réaliser leur idéal d'un Etat divin. Mais ces mêmes indépendants qui, en Angleterre, étaient partisans de la séparation, ont cherché à réaliser pratiquement dans la Nouvelle-Angleterre leur idéal puritain de la théocratie.

Il n'y a rien de plus caractéristique à cet égard que l'introduction des « Fundamental Orders of Connecticut, » 1638-39 [2].

[1] Yet may they (st. the magistrates) doo nothing concerning the Church, bat onelie ciuilie, and as ciuile Magistrates ; that is, they haue not that authoritie over the church, as to be Prophetes or Priestes, or spiritual Kings, as they are Magistrates ouer the same : but onelie to rule the common wealth in all outwarde Justice, to maintaine the right welfare and honor therof with outward power, bodily punishment, and ciuil forcing of men. And therfore also because the church is in a common wealth, it is of their charge : that is concerning the outward prouision and outward justice, they are to looke to it ; but to compell religion, to plant churches by power, and to force a submission to Ecclesiastical gouernement by laws and penalties, belongeth not to them.— Williston Walker, *The creeds and platforms of Congregationalism*, 1893, p. 135.

[2] Forasmuch as it hath pleased the Allmighty God by the wise disposition of his diuyne providence so to order and dispose of things that we the Inhabitants

Pour montrer comment le calvinisme a passé de sa préoccupation primitive à son idéal subsidiaire, il nous reste encore un point à élucider. La séparation de l'Etat et de l'Eglise, selon la conception réformée, n'est pas désirable et nécessaire là seulement où l'autorité se comporte d'une façon directement hostile à l'égard du protestantisme, comme en France (où le luthéranisme lui-même n'aurait pu se constituer que comme Eglise libre), mais là aussi où il y a un gouvernement (protestant ou non hostile au protestantisme), qui se refuse à reconnaître et à attribuer à l'Eglise ce qui lui appartient de par la volonté et ordonnance de Dieu. En d'autres termes, le calviniste peut estimer que c'est un devoir de rompre le lien qui unit l'Etat et l'Eglise, alors qu'au point de vue luthérien il n'y a aucun motif de le faire. Pour le luthérien, l'union de l'Etat et de l'Eglise est désirable et supportable aussi longtemps qu'on n'empêche pas la pure prédication de l'Evangile et la pure administration des sacrements. Pour le réformé, la norme est autre : c'est l'exercice sans obstacle de la royauté de Christ dans l'Eglise. Si l'on y touche, c'est le devoir et le droit de l'Eglise de se séparer de l'Etat. Et comme toute atteinte portée à l'indépendance de l'Eglise est une atteinte portée à l'autorité royale de Christ sur elle, il est évident que le calviniste est beaucoup plus susceptible à l'égard des intrusions et des empiètements de l'Etat dans le domaine de l'Eglise, et beaucoup plus disposé que le luthérien à rompre les attaches entre l'Etat et l'Eglise. A cela

and Residents of Windsor, Harteford and Wethersfield are now cohabiting and dwelling in and vppon the River of Conectecotte and the Lands thereunto adioyneing ; And well knowing where a people are gathered togather the word of God requires that to mayntayne the peace and union of a such people there should be an orderly and decent Gouernement established according to God, to order and dispose of the affayres of the people at all seasons as occation shall require ; doe therefore assotiate and conioyne our selues to be as one Publike State or Commonwelth ; and doe, for our selues and Successors and such as shall be adioyned to us att any tyme hereafter, enter into Combination and Confederation togather to mayntayne and preserve the liberty and purity of the gospell of our Lord Jesus which we now professe, as also the disciplyne of the Churches, which according to the truth of the said gospell is now practised among vs. As also in our Ciuell Affaires to be guided and gouerned to such Lawes, Rules, Orders and decrees as shall be made, ordered and decreed etc.

il faut ajouter que l'Eglise réformée possède dans ses anciens et ses diacres, ses presbytères et ses synodes, une organisation propre qui lui rend relativement facile, qui dans une certaine mesure lui offre la tentation de se rendre indépendante. L'Eglise luthérienne, au contraire, par toute sa constitution, surtout à cause du gouvernement de l'Eglise par le prince du territoire, est tellement absorbée dans l'organisme de l'administration de l'Etat, que seul un cas de nécessité absolue, comme lorsqu'il serait porté atteinte à la prédication de l'Evangile, pourrait l'amener à se dégager de l'étreinte de l'Etat et à se créer une organisation indépendante.

* * *

Ce que nous venons de dire, et d'une manière générale toute la conception réformée de l'Etat et de l'Eglise, est illustré par les deux plus remarquables formations d'Eglises libres, dans le protestantisme réformé de notre siècle : nous voulons parler de la fondation de l'Eglise libre du canton de Vaud et de celle d'Ecosse.

Quelle fut la cause de la sécession d'une grande partie du clergé vaudois et de la fondation subséquente d'une Eglise libre à côté de l'Eglise nationale ? Si nous nous en tenons simplement à ce que les démissionnaires eux-mêmes ont donné comme motifs de leur démission, nous constatons les deux causes suivantes : 1° la circulaire du 15 mai 1845 où le Conseil d'Etat, sans positivement le leur défendre, enjoignait aux pasteurs de l'Eglise nationale de s'abstenir de participer aux assemblées religieuses tenues en dehors des temples (oratoires), car ces assemblées avaient donné lieu à des désordres et ceux qui les fréquentaient montraient une tendance à la séparation. A ceci vint s'ajouter le fait que peu de temps après, le Grand Conseil, discutant un projet de nouvelle constitution, invita le Conseil d'Etat à présenter un projet de loi d'après lequel les pasteurs qui feraient des cultes dans des réunions autres que celles fixées par la loi pour les cultes de l'Eglise nationale, seraient privés de leurs traitements. La seconde cause fut la

suspension de quarante-trois ecclésiastiques par le Conseil d'Etat, pour un temps plus ou moins long, en partie parce qu'ils avaient participé à des assemblées en dehors de l'Eglise, en partie parce que la plupart s'étaient refusés à lire du haut de la chaire, le 3 août 1845, une proclamation du Conseil d'Etat au peuple, recommandant l'adoption par les électeurs du projet de nouvelle constitution. Les récalcitrants invoquaient pour se justifier le fait que, d'après la loi, ils n'étaient pas tenus de faire cette lecture. Là-dessus cent-quatre-vingt-cinq ecclésiastiques de l'Eglise nationale signèrent une déclaration par laquelle ils donnaient leur démission. (12 novembre 1845.)

Ils donnaient pour motifs de cet acte que l'Eglise, au lieu d'être unie à l'Etat, lui était maintenant soumise, qu'au lieu d'être régie par les lois, elle l'était par le caprice du Conseil d'Etat, que celui-ci avait condamné des ecclésiastiques sans qu'ils eussent violé aucune loi, et contrairement à la loi de Dieu, que par conséquent la loi de Dieu ne pouvait plus être la norme suprême du ministère chrétien dans l'Eglise nationale, que les pasteurs n'avaient plus le droit de se réunir avec leurs paroissiens pour prier avec eux et leur expliquer la Parole, qu'en conséquence l'autorité politique s'attribuait le droit de définir à son gré les limites du ministère spirituel des pasteurs.

Dans un écrit adressé à leurs anciens paroissiens en janvier 1846, les démissionnaires exposent qu'ils ont dû se retirer et suivre leur divin Maître, en sortant d'une Eglise qui s'était laissé imposer un autre Maître que lui, et abandonner un culte dont Dieu n'était plus le directeur suprême. Car, disent-ils, les explications de l'autorité politique posent les principes suivants :

1° L'Eglise n'appartient pas à Christ, mais au Conseil d'Etat, qui s'est déclaré son maître suprême et absolu ;

2° La chaire de Christ est la propriété du Conseil d'Etat qui peut y faire proclamer ce qu'il veut, quand il veut, par qui il veut (allusion au fait qu'en quelques endroits, sur le refus du pasteur de lire la proclamation du Conseil d'Etat, des fonction-

naires civils étaient montés en chaire pour procéder à cette lecture) ;

3° Le service divin peut être modifié et changé au gré de l'autorité politique.

4° Le caractère sacré d'un serviteur de l'Evangile ne procède pas du Seigneur, pour l'œuvre du Seigneur, mais du Conseil d'Etat et pour le Conseil d'Etat. C'est pourquoi les démissionnaires, voulant demeurer fidèles à la foi de leurs pères, se sont décidés à reconstruire dans la liberté, et sans participation de l'Etat, l'Eglise que les réformateurs leur ont léguée; cette Eglise sera toujours l'Eglise nationale évangélique réformée, mais non salariée par l'Etat.

La constitution de la nouvelle Eglise évangélique libre du canton de Vaud dit expressément qu'elle s'est donné comme vocation de maintenir les droits de Christ sur son Eglise [1].

On ne peut juger impartialement ce conflit si (comme cela arrive généralement) on se contente de mettre tous les torts sur le compte du Conseil d'Etat, et toute la vérité sur le compte des démissionnaires. Nous accordons que le Conseil d'Etat a procédé avec une rudesse et un manque d'égards que les circonstances ne semblent pas avoir justifiés, et que, de plus, le droit formel semble à peine avoir été de son côté. Mais il ne faut pas non plus perdre de vue que, dans tout ce conflit, deux points de vue ecclésiastico-politiques se trouvaient en face l'un de l'autre, lesquels s'excluaient mutuellement : le point de vue du zwinglianisme, — lequel dans cette matière est proche de celui du luthéranisme, et envisage l'Eglise comme une institution de l'Etat et les ecclésiastiques comme des fonctionnaires de l'Etat, — et secondement le point de vue du calvinisme moderne, le-

[1] ART. 1. Les Eglises qui, dès l'an de grâce 1845, se sont formées dans le canton de Vaud pour maintenir de concert les droits de Jésus-Christ sur son Eglise, la pureté du ministère évangélique, la liberté religieuse et la saine doctrine, s'unissent, par le présent acte, en un seul corps, sous le nom d'Eglise évangélique libre. — ART. 3. L'Eglise libre se consacre entièrement au service et à la gloire de Jésus-Christ, qu'elle reconnaît pour son unique chef, et auquel seul, tout en rendant à César ce qui appartient à César (Matt. XXII, 21), elle est résolue à prêter obéissance, comme une fidèle épouse à son époux, et par la force qu'elle attend de lui seul.

quel défend l'indépendance et la liberté de l'Eglise et refuse au gouvernement politique toute influence positive sur le gouvernement de l'Eglise.

Placés dans la même situation et dans les mêmes circonstances, des pasteurs luthériens n'auraient pas agi comme les ecclésiastiques vaudois; ils auraient trouvé la conduite du Conseil d'Etat tout aussi pénible et injuste, mais ils l'auraient supportée avec patience et soumission, et seraient restés dans l'Eglise nationale. En effet, ce qui était menacé et atteint par les mesures du Conseil d'Etat, ce n'était pas la liberté de la prédication de l'Evangile. Et le Conseil d'Etat lui-même a invoqué, pour se justifier, le fait que dans l'Eglise nationale la loi de Dieu, après comme avant, était la norme du ministère chrétien. « Les ministres de l'Eglise nationale, dit-il, ne continuent-ils pas à devoir prêcher la Parole de Dieu dans sa pureté et son intégrité, comme elle est contenue dans la Sainte Ecriture, et ne la tiennent-ils pas pour la règle de la foi? Le Conseil d'Etat leur a-t-il imposé la moindre doctrine, l'ombre d'une confession de foi? A-t-il fait la moindre modification à la traduction de la Bible, au catéchisme, à la liturgie, à n'importe lequel des livres introduits pour le culte divin ou pour l'enseignement public de la religion? A-t-il changé quoi que ce soit dans les formes du culte public? Les pasteurs sont-ils gênés dans la célébration du culte, dans l'instruction religieuse de la jeunesse, dans les visites pastorales, le soin des malades, la cure d'âme, la consolation de ceux qui réclament leur ministère? Le Conseil d'Etat les entrave-t-il dans l'une ou l'autre de ces façons d'exercer ce qui est essentiel dans leur ministère? Non. Sous la protection des lois et règlements ecclésiastiques, ils jouissent à cet égard d'une liberté entière [1]. »

En cela le Conseil d'Etat avait certainement raison. Mais, d'autre part, il avait porté atteinte à l'indépendance de l'Eglise comme corporation et à l'honneur du ministère spirituel.

[1] *Die Kirchliche Krisis im Kanton Waadt.* Mit den Aktenstücken. Comp. Finsler, *Kirchliche Statistik der reformierten Schweiz*, p. 439 ss.

Presque au même moment l'Ecosse était le théâtre d'un mouvement semblable et considérable, provoqué par la question du droit de patronat, par la question de savoir si on pouvait imposer à une paroisse, contre sa volonté, un pasteur présenté par le patron (*intrusion* ou *non-intrusion*). Le patronat avait été supprimé par un acte de 1690, puis rétabli en 1712 par la reine Anne et avait eu force de loi depuis lors.

La question de savoir si, d'après cet acte, la paroisse avait le droit de refuser le pasteur présenté par le patron était controversée. Les foncés (Evangelical ou Non-intrusionists) réclamaient ce droit de veto ; les autres (Moderates ou intrusionists) le niaient. D'après les premiers, dans le cas où une protestation se produisait du sein de la communauté, le presbytère avait le droit et le devoir de refuser le candidat présenté par le patron. D'après les seconds, le presbytère devait examiner le candidat, et si l'examen lui était favorable, l'installer dans la paroisse. En 1834, le parti strict obtint pour la première fois la majorité dans l'assemblée générale et profita de l'occasion pour faire passer les actes sur le veto (Act on the Calling of Ministers), qui proclament le principe de la non-intrusion : « L'assemblée générale déclare que c'est une loi fondamentale de cette Eglise qu'aucun pasteur ne soit imposé à une congrégation contrairement à la volonté de celle-ci[1] ! »

Cependant, dans le cas célèbre d'Auchterard, un candidat, refusé par un veto presque unanime, se plaignit auprès de la plus haute cour pour les affaires civiles (*Court of Session*), disant que le presbytère d'Auchterard était tenu d'examiner ses qualifications et, s'il le trouvait qualifié, de l'accepter et de le recevoir comme pasteur de l'Eglise et de la paroisse d'Auchterard, et que le presbytère n'avait pas le droit de le repousser à cause du veto de l'assemblée de paroisse. Cette cour décida entièrement en faveur du plaignant, et la Chambre haute, à

[1] The General Assembly declares, that it is a fundamental law of this Church, that no pastor shall be intruded on any congregation contrary to the will of the people. — Sydow, *Die schottische Kirchenfrage*, *mit den darauf bezüglichen Dokumenten*. 1845.

laquelle la « General Assembly » en avait appelé, comme à la cour de justice supérieure à toutes les cours de justice civile, confirma la décision. D'autres cas furent résolus de la même manière. Les organes de l'Eglise se soumirent en ce sens qu'ils reconnurent aux autorités civiles le droit de connaître les *temporalités* d'une charge pastorale et de les conférer, tandis qu'ils réclamaient pour eux-mêmes le droit d'être seuls compétents dans les *spiritualités* et n'accordaient aux cours de justice et aux autorités civiles aucun pouvoir en matière spirituelle ; car, disaient-ils, dans ces matières, l'Eglise est indépendante et ne peut reconnaître aucun autre maître que Jésus-Christ. L'assemblée générale consigna tous ses griefs et toutes ses prétentions en 1842 dans la « Pétition, déclaration et protestation contre les empiètements de la cour de session. » Elle part de la présupposition que c'est une doctrine essentielle de l'Eglise, et un principe fondamental de sa constitution, qu'il n'y a pas d'autre chef de l'Eglise que Jésus-Christ, et qu'il a établi dans son Eglise un gouvernement particulier, distinct du gouvernement civil. A ce gouvernement appartiennent, sous la surveillance des autorités civiles, la prédication de la Parole et l'administration des sacrements, la discipline morale, l'installation des fonctionnaires ecclésiastiques dans leurs charges, leur suspension et leur destitution, la déclaration et la suspension des censures ecclésiastiques ; d'une manière générale tout le pouvoir des clefs qui est attribué aux fonctionnaires de l'Eglise et que l'autorité temporelle n'a pas le droit de s'attribuer. Le document expose tout au long les fondements de ces principes et comment, dans les dernières années, ils ont été violés. Le 18 mai 1843, dans l'assemblée générale, s'accomplit la scission des foncés d'avec l'Eglise d'Etat. Ils ne pouvaient plus reconnaître cette assemblée comme la vraie représentation de l'Eglise, parce qu'il y avait parmi ses membres des personnes qui, d'après sa constitution, n'étaient pas autorisées à représenter l'Eglise, et que d'autres en étaient exclues, qui devaient être considérées comme autorisées à y prendre part. Dans la protestation qu'ils déposèrent en quittant l'assemblée générale, ils énumèrèrent de nouveau les violations de l'indépendance de l'autorité ecclésias-

tique en matières spirituelles, et déclarèrent ne pas pouvoir envisager l'assemblée dont ils se retiraient comme la vraie représentation de l'Eglise. Fait caractéristique : ils affirmaient positivement le droit et le devoir de l'autorité civile de soutenir la religion (firmly asserting the right and duty of the civil magistrate to maintain and support an establishment of religion in accordance with God's word) et déclaraient qu'ils ne se séparaient que de l'Eglise nationale d'alors, et parce qu'ils y étaient obligés par leur conscience. De cette sécession de plusieurs centaines d'ecclésiastiques et d'anciens est sortie l'Eglise libre d'Ecosse, qui s'est donné pour tâche de mettre en pratique plus strictement et plus complètement que l'Eglise nationale, le principe de la royauté de Christ.

Dans ce cas, exactement comme dans le canton de Vaud, ce qui était en danger ce n'était ni la prédication de l'Evangile, ni l'administration des sacrements, ce qui d'après les idées luthériennes, aurait seul justifié la suppression du lien existant entre l'Etat et l'Eglise. Ce qui était compromis, c'était l'indépendance de l'Eglise et de son gouvernement vis-à-vis de l'autorité politique et des patrons.

La profondeur de l'abîme qui sépare les conceptions réformée et luthérienne n'a jamais éclaté d'une façon plus claire et plus frappante que chez les deux théologiens, Richard Rothe et Alexandre Vinet.

La dogmatique jugera comme il lui plaît la théorie de Rothe sur l'Etat, conçu comme la communauté établie en vue de réaliser la totalité des fins morales, communauté qui renferme également l'Eglise et ses fonctions. Historiquement, on ne peut nier que ces vues ne soient la continuation, en ligne directe, de l'ancienne conception luthérienne de l'Etat et de l'Eglise. On ne peut s'imaginer une pareille théorie surgissant sur le terrain de la conception réformée du monde.

Au contraire, la doctrine d'Alexandre Vinet est l'expression classique de la conception moderne de l'Etat et de l'Eglise, à

[1] Voir § *Acts of the General Assembly of the Church of Scotland*, 1638-1842, p. 1130 ss., et § *The practice of the Free Church of Scotland in her several courts*. 5e édition, 1898, p. 129 ss.

savoir de leur séparation absolue : l'Etat est limité au domaine temporel, matériel, son existence est justifiée par des intérêts mondains, les besoins matériels des hommes, et l'autorité est fondée sur la loi de la conservation personnelle; et d'autre part l'Eglise est conçue comme seul porteur et représentant du christianisme. Toutes ces idées sont sorties, par une conséquence logique, de l'ancienne idée de l'Etat et de l'Eglise.

III

La conception moderne.

Peut-on parler d'une conception *moderne?*

Nous prenons comme expression de ces vues modernes les principes posés il y a cinquante ans par le Parlement de Francfort. C'est l'esprit moderne qui y souffle, et nous pouvons les considérer comme la confession de foi politique de la bourgeoisie cultivée et libérale.

Nous n'avons à nous occuper que de l'article III. Nous y trouvons deux principes fondamentaux, dont le premier est: émancipation de l'individu vis-à-vis de l'Eglise, complète liberté de croyance et de conscience pour l'individu. Chacun doit avoir tous les droits d'un citoyen, quelle que soit l'Eglise ou la société religieuse à laquelle il appartient, et même s'il ne fait partie d'aucune. Personne ne peut être obligé de participer à un acte ou à une solennité ecclésiastique telle que baptême, bénédiction nuptiale, enterrement confessionnel. La vie de tout citoyen doit pouvoir s'écouler, du berceau à la tombe, sans que l'Eglise projette sur elle son ombre. D'où indépendance des droits civils et politiques vis-à-vis des croyances religieuses, d'où introduction de l'Etat civil obligatoire, du mariage civil obligatoire. Que l'on soit chrétien ou juif, protestant ou catholique, luthérien ou réformé, toutes ces différences disparaissent devant la conception moderne des droits du citoyen.

Toutefois personne ne doit être privé de son culte, au contraire, chacun doit être mis en état de confesser et de pratiquer la religion qu'il préfère. Seulement la vie civile et la vie ecclésiastique doivent être séparées, afin que chacune d'elles

puisse obéir à ses propres règles et à ses préoccupations propres. Chacun doit pouvoir être sauvé de la façon qui lui plaît; l'Etat ne s'en inquiète pas, la religion est une affaire individuelle et privée.

L'autre principe est : émancipation de l'Etat vis-à-vis de l'Eglise, l'Eglise libre dans l'Etat libre! L'Etat moderne est un Etat juridique, policier, militaire, civilisateur, mais non religieux. Le soin de la religion ne fait pas partie de ses devoirs; il peut l'abandonner aux Eglises et aux sociétés religieuses: lui, il se limite au monde visible. D'où suit que l'Etat moderne ne peut pas entrer dans un rapport particulièrement intime avec une société religieuse à l'exclusion des autres; il doit se comporter envers toutes avec une égale impartialité et neutralité; donc plus d'Eglise d'Etat, plus de distinction entre les Eglises chrétiennes et les sociétés religieuses de deuxième ordre ou sectes. On n'aura plus que des sociétés religieuses, des unions religieuses qui, au point de vue du droit, sont toutes égales et toutes soumises au droit commun. Elles jouiront du reste de la liberté et de l'autonomie dans toutes leurs affaires, et l'Etat abandonnera la tutelle et le gouvernement des Eglises, la suprématie ecclésiastique du *jus circa sacra*.

Nous avons le droit de dire que c'est là en somme l'opinion moderne sur l'Etat et l'Eglise, quoique cette manière de voir ne soit aucunement parvenue à exercer une suprématie incontestée. Nous avons maintenant à nous demander quels sont les rapports de cette conception avec les conceptions luthérienne et réformée.

Entre cette conception et la conception luthérienne il y a opposition absolue. La conception moderne nie que la vocation de l'autorité civile soit d'implanter dans le peuple la pure doctrine et le vrai culte, de poursuivre la fausse doctrine et le faux culte ; elle nie que l'Eglise soit la face spirituelle de la société prise dans son ensemble ; elle envisage ces principes comme des vues passées de mode; les enfants du dix-neuvième siècle n'ont pour elles qu'un sourire de pitié ou un hochement de tête méprisant. On ne peut imaginer un contraste plus absolu.

La relation de la conception moderne avec la conception

réformée est tout autre. Dès le premier coup d'œil on aperçoit qu'il y a parenté, harmonie intimes. Non pas sans doute avec l'ancienne conception réformée primitive, mais avec l'idéal politico-ecclésiastique du calvinisme que nous avons qualifié de subsidiaire. On ne peut nier que l'idée de la théocratie soit aujourd'hui aussi impopulaire que l'ancienne doctrine luthérienne du *corpus christianum*.

Voici maintenant les deux points sur lesquels on peut saisir l'accord des deux conceptions moderne et réformée :

Le premier, c'est la limitation de l'Etat, de sa vocation et de son activité, au domaine temporel, matériel, terrestre. L'autre, c'est la conception de l'Eglise comme un pouvoir indépendant, un domaine de vie distinct de celui de l'Etat, qui a droit à son autonomie, à son gouvernement propre, à ses organes, à sa législation particulière.

Nous pouvons même faire un pas de plus, et constater non plus simplement une harmonie fortuite, mais encore un lien historique. Les idées calvinistes ont exercé la plus grande influence sur l'origine et la formation des principes modernes de la politique ecclésiastique, elles se sont montrées plus fortes que les vieilles idées luthériennes et les ont, on peut bien le dire, entièrement bannies de la conception moderne.

Les circonstances dans lesquelles se trouve l'Etat moderne rendraient, en effet, impossible le maintien du christianisme d'Etat de l'ancien luthéranisme. Dans une société où il y a non seulement des citoyens luthériens et des réformés, mais aussi des catholiques et des juifs, un gouvernement politique qui voudrait sérieusement s'occuper de la *custodia primæ tabulæ*, rencontrerait des obstacles insurmontables. Déjà le mélange des populations modernes, au point de vue confessionnel, impose à l'autorité politique dans les affaires religieuses une certaine retenue et une certaine neutralité. Ces circonstances ont frayé le chemin aux idées réformées et leur ont facilité la victoire sur les idées luthériennes.

Il y a différents canaux par lesquels les idées calvinistes de l'Etat et de l'Eglise ont pénétré dans la pensée moderne. En voici une brève énumération.

Tout d'abord le *droit naturel* qui est un des plus importants facteurs de la formation de la pensée moderne. Il a donné naissance à toute une série d'idées politiques et ecclésiastiques. La notion, aujourd'hui si courante, de l'Eglise société ou corporation, a son origine dans le droit naturel. Or entre le droit naturel et le calvinisme il y a un lien historique, sur lequel des savants tels que Hundeshagen, Dilthey, Jellinek, Gierke, Sohm ont attiré l'attention. Le calvinisme a eu une part prépondérante à la création du droit naturel en opposition avec le droit médiéval. Les idées, originairement religieuses, se sont transformées avec le cours des temps en idées rationnelles, démocratiques et, sous le manteau brillant du droit naturel, en droit rationnel : elles ont ainsi exercé une influence magique sur les hommes des temps modernes[1]. L'idée religieuse de l'indépendance de l'Eglise comme royaume de Christ vis-à-vis du monde profane, devient la conception moderne de l'autonomie de l'Eglise comme corporation, comme société religieuse.

Dans le système calviniste primitif, la participation des laïques au gouvernement de l'Eglise ne devait servir qu'à contrebalancer la prépondérance des ecclésiastiques et à écarter le

[1] Qu'il nous soit permis de faire remarquer, du moins en note, un point : Le calvinisme tire de la Bible des thèses de droit et des règles de droit d'un caractère absolu. Car ce qu'il gagne de cette manière surpasse tout le reste, surtout le droit institué par les hommes. A côté de l'autre, celui-ci paraît un droit instable, temporaire, local, restreint, un mauvais droit, tandis que les thèses de droit tirées de la Bible représentent pour tous les temps, pour tous les pays et pour tous les peuples, le même droit immuable, qui ne pourrait être amélioré, le droit parfait. Mais comme dans le domaine du protestantisme réformé le motif religieux perd de sa force et se retire à l'arrière-plan, ce droit absolu n'est plus basé — ou n'est plus aussi exclusivement basé, — sur la Bible et sur la révélation divine, mais il est basé sur la lumière éternelle de la raison naturelle. John Milton, dans ses écrits politiques et ecclésiastiques, s'en réfère aussi souvent à la raison et au droit de la nature, qu'à l'Ecriture sainte, et Jean Althusius fait dériver tout son système, par voie rationnelle, d'un principe de société absolument mondain ; les paroles de la Bible ne lui servent que comme preuves à l'appui. Ceux qui sont venus après lui ne s'en réfèrent plus à la Bible et développent leurs thèses en prenant aussi la raison pour point de départ en ce qui concerne la religion. — Gierke, *Johann Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, p. 58 s.

danger d'une hiérarchie dans l'Eglise. On la fonde ensuite sur le principe que l'autorité de l'Eglise réside dans l'ensemble de ses membres. Le presbytère que Calvin avait institué comme l'organe du Roi céleste pour le gouvernement de son Eglise, est devenu une représentation de la paroisse.

Le lien entre le droit naturel et le calvinisme se montre aussi dans le fait que les représentants les plus marquants du droit naturel ont appartenu à l'Eglise réformée par leur naissance et par leurs tendances d'esprit. Je rappelle les soi-disants monarchomaques : George Buchanan, Hubert Languet (plus connu sous le pseudonyme de Junius Brutus), François Hotman, Hugues Grotius, le « père du Droit naturel, » Jean Althusius, Richard Hooker, John Milton, John Locke, Jean-Jacques Rousseau.

Les Etats-Unis d'Amérique forment un chaînon intermédiaire entre l'ancienne conception réformée et la conception moderne de l'Etat et de l'Eglise. C'est le pays dans lequel la séparation de l'Etat et de l'Eglise a été pour la première fois réalisée sur une grande échelle et par principe. Les rapports de l'Etat et de l'Eglise dans ce pays du Nouveau-Monde ont, de tout temps, trouvé au milieu de nous beaucoup de partisans et d'admirateurs. C'est ainsi que l'idée de l'Eglise libre dans l'Etat libre est devenue populaire. L'exemple de l'Amérique du Nord a exercé une grande fascination sur l'assemblée nationale de Francfort dans le temps. On montre volontiers comment, dans ce système, l'autorité civile échappe à toute une série de luttes et de complications, auxquelles elle est exposée dans l'Ancien-Monde où règne le principe de l'union. On montre aussi comment, en outre, la vie religieuse et ecclésiastique fleurit mieux que n'importe où en Europe. Or le système nord-américain de la complète séparation de l'Etat et de l'Eglise, repose principalement sur les principes réformés et on sait que jusqu'à ce jour c'est le calvinisme qui est à la base de la vie spirituelle de l'Amérique du Nord.

Enfin, le facteur qui, plus que tout autre, a contribué à acclimater les idées calvinistes dans l'Allemagne luthérienne, c'est le *piétisme*. Dans le domaine du droit ecclésiastique (ce n'est

pas le lieu de considérer ici s'il n'en est pas de même à d'autres égards), il a été une invasion d'idées et de motifs réformés dans l'Eglise luthérienne. Kliefoth a remarqué avec sagacité « que la notion d'Eglise de Spener, et toutes ses vues sur la vie ecclésiastique, les institutions, les moyens, les mesures de l'Eglise sont étrangères aux idées luthériennes, et y sont même opposées, étant essentiellement *réformées.* » C'est le piétisme qui a dissous l'ancienne idée luthérienne du *corpus christianum,* de l'unité de l'Etat et de l'Eglise exprimée dans la doctrine des trois états, c'est lui qui a introduit dans les cercles luthériens de l'Allemagne la répulsion à l'égard du christianisme d'Etat. C'est Spener qui a appelé les détenteurs du gouvernement ecclésiastique évangélique, les deux états supérieurs (le gouvernement civil et le clergé), des *injusti detentores alienorum jurium.* C'est lui qui a ainsi introduit une notion révolutionnaire du gouvernement de l'Eglise par les princes du pays. De cette thèse à l'autre il n'y a qu'un pas. Le docteur en droit ecclésiastique du piétisme, Christophe-Matthieu Pfaff, a prétendu, sans le soutenir toujours logiquement, que les communautés évangéliques n'avaient remis à leurs princes le gouvernement de leur Eglise qu'à bien plaire et que, par conséquent, il leur était loisible de le leur reprendre quand ils donnaient lieu au mécontentement[1]. A la base de toutes ces affirmations il y a des idées réformées, celles que le gouvernement comme tel n'est pas membre de l'Eglise et que s'il est dans l'Eglise, il n'y est qu'en qualité de simple membre.

Il n'eût pas été si facile au piétisme d'introduire ces idées calvinistes dans l'Allemagne luthérienne et de supplanter les anciennes conceptions luthériennes, s'il ne s'était allié avec le droit naturel pour combattre l'ennemi commun. Spener déjà était fortement influencé par les idées du droit naturel[2]; il nous raconte lui-même que dans sa jeunesse il avait étudié les œuvres de Hugues Grotius, surtout le livre *De jure belli ac pacis,* avec plus de zèle qu'aucun autre livre dans sa vie[3]. On a

[1] *Origines juris ecclesiastici*, p. 340.

[2] *Letzte theologische Bedenken*, vol. III, p. 92.

[3] *Theologische Bedenken*, I, p. 233.

dit que l'on remarquait dans ses sermons qu'il avait lu Grotius. L'alliance des idées piétistes et du droit naturel est encore plus saillante chez Christophe-Matthieu Pfaff, lequel est généralement reconnu pour père du système « collégial. » La façon dont il établit l'Eglise de Christ comme un *collegium*, une société libre, et ses prérogatives comme les droits d'une société, *jura collegialia*, correspond absolument à la théorie et à la méthode du droit naturel. C'est ainsi aussi qu'il explique le pouvoir actuel du gouvernement ecclésiastique des princes par un contrat tacitement conclu, par lequel l'Eglise a remis au prince ses *jura collegialia*. Etonnons-nous après cela que les vues calvinistes, couvertes du vêtement éblouissant et séducteur du droit naturel, se soient présentées et recommandées à l'esprit moderne comme une sorte de progrès des lumières, tandis que les anciennes idées luthériennes du *corpus christianum*, des trois états, de la *custodia utriusque tabulæ*, du *præcipuum membrum ecclesiæ*, étaient traitées comme des idées bizarres et mises de côté.

Nous sommes ainsi arrivés à pouvoir juger sainement du mouvement pour l'indépendance de l'Eglise évangélique que l'orthodoxie moderne, surtout en Prusse, a créé. Les idées sur l'Etat et l'Eglise qu'on exprime dans ces cercles, surtout dans l'organe du mouvement, la *Deutsche evangelische Kirchenzeitung*, dirigée par Stöcker, ne sont aucunement luthériennes, quoique, à peu près dans chaque numéro de ce journal, le témoignage de Luther et des symboles de l'Eglise luthérienne soit invoqué comme garantie de loyalisme. Quand l'Etat n'est plus envisagé qu'au point de vue du monde profane, et que l'Eglise est identifiée avec le règne de Dieu, quand toute influence positive de l'autorité civile dans le gouvernement de l'Eglise est qualifiée d'attentat à la royauté de Christ, et qu'en particulier le gouvernement de l'Eglise par le prince est qualifié de rapt de l'indépendance de l'Eglise, quand dans ses rapports avec l'Eglise on ne veut accorder à l'Etat le droit de suprématie ecclésiastique (*jus circa sacra*) qu'au sens moderne, quand l'Eglise évangélique veille avec une jalousie soupçonneuse sur son indépendance, ce sont là autant de vues, d'opi-

nions, de tendances étrangères au vieux luthéranisme, importées par le piétisme, empruntées à l'Eglise calviniste et maintenant données et colportées avec prédilection comme spécifiquement orthodoxes. Ceci permet une fois de plus de constater ce fait indéniable, à savoir que l'orthodoxie moderne n'est aucunement le simple retour à l'ancienne orthodoxie luthérienne, mais qu'elle renferme une forte dose de piétisme.

L'indépendance de l'Eglise est un principe réformé, non luthérien. Cela ressort de tout notre exposé. Ce qui préoccupe le luthéranisme, c'est la pureté de la prédication de l'Evangile et l'administration des sacrements conformément à l'intention de celui qui les a établis. Que l'Eglise n'ait pas de tâche plus haute que de préserver anxieusement son indépendance, qu'elle ne puisse accorder à l'Etat une influence positive sur l'installation de ses organes, sur sa législation, sur l'administration de ses biens, sans pécher contre son roi céleste, c'est là un point de vue étranger au luthéranisme. Le mouvement moderne pour l'indépendance reflète des tendances et des principes réformés, et non luthériens, et si ces principes jouissent d'une si grande popularité, c'est qu'ils sont aussi modernes.

Les idées réformées l'ont donc emporté dans deux milieux fort différents, et même opposés et hostiles l'un à l'autre. Cela ne veut pas dire que les vues luthériennes sur l'Etat et sur l'Eglise aient perdu aujourd'hui toute influence et toute valeur.

La législation et la pratique ne s'accordent pas en Allemagne avec la conception moderne que nous venons de décrire. Nous sommes et serons encore bien éloignés de la réalisation de la politique ecclésiastique du programme de l'assemblée nationale de Francfort. Nous n'avons jusqu'à aujourd'hui que des Eglises d'Etat et faisons encore une distinction entre les grandes Eglises chrétiennes et les sectes. Le gouvernement de l'Eglise par les princes subsiste dans l'Eglise évangélique en dépit de toutes les attaques théoriques dirigées contre lui. Chez nous, la religion n'est pas encore une affaire privée, mais un intérêt public, général ; l'Etat s'intéresse à elle, il la protège et la favorise, bien qu'il ne le fasse plus aussi ouvertement et aussi énergiquement que dans les temps passés.

Si la pratique reste en arrière de la théorie, nous pouvons y voir une influence de la conception luthérienne, d'après laquelle favoriser le christianisme est un intérêt national et le devoir du gouvernement d'un peuple chrétien. Dans la pratique, nous ne prenons pas sur nous de séparer l'Etat de l'Eglise à la façon calviniste, pour les isoler l'un de l'autre. Nous avons de l'Etat et de ses devoirs une conception plus haute que nos frères protestants du Nouveau Monde.

Je rappellerai aussi que, même après que le Parlement de Francfort eut prononcé la séparation de l'Etat et de l'Eglise, toute une série de théologiens et de juristes, qu'on désigne comme des luthériens avoués, ont insisté sur la bénédiction qui découle du christianisme d'Etat tel qu'il subsiste en Allemagne, et se sont prononcés pour son maintien. Je nommerai les théologiens Harless, Kliefoth, von Zezschwitz, Luthardt, les juristes Stahl, von Scheurl; Otto Mejer. Ces hommes ont conservé les traditions du point de vue vieux-luthérien plus fidèlement que les représentants de la prétendue orthodoxie moderne. Et les vues luthériennes sur l'Etat et l'Eglise ont aussi eu parmi les théologiens d'autres partisans que ceux déjà nommés, entre autres : Richard Rothe, Jean-Tobie Beck, Albert Ritschl, Jules Köstlin, Beyschlag, Kawerau.

Si le mouvement indépendantiste n'a trouvé, en somme, aucun écho dans l'Eglise nationale saxonne, cela tient d'abord à ce que la législation saxonne a réglé les relations de l'Etat et de l'Eglise évangélique d'une manière qui satisfait à toutes les prétentions raisonnables et sages, cela tient aussi à une cause plus profonde : dans l'Eglise nationale luthérienne de Saxe, et dans son clergé, la doctrine vieille-luthérienne de l'Etat et de l'Eglise a fait preuve de plus de force de résistance en face des idées modernes, que dans l'Eglise unie de Prusse.

DES LIMITES DE LA SCIENCE

ET

du subjectivisme en matière de connaissance religieuse[1]

PAR

JULES GAUDARD

professeur à la Faculté technique de l'Université de Lausanne.

Au milieu du désarroi d'idées et de la multiplicité des controverses actuelles, est-il encore possible d'asseoir sur des fondements sûrs les convictions religieuses ? Passant en revue les résultats de l'effort humain dans tous les domaines de la connaissance en général, M. Reymond constate que les principes de nos sciences d'observation et de raisonnement laissent toujours apercevoir des lacunes et planer des mystères; il arrive à conclure que, cela étant voulu, nous aussi nous devons vouloir; chacun de nous est appelé à créer, dans le sentiment de sa responsabilité, l'appoint nécessaire de ses croyances; et cela en obéissant, c'est-à-dire en pratiquant ce précepte de Jésus: « Si quelqu'un veut faire la volonté de Celui qui m'a envoyé, il saura si ma doctrine vient de Dieu. » Forte de ce principe que « la vie est la lumière des hommes, » l'Eglise, dans sa confession de foi, aura soin de reconnaître hautement le rôle assigné aux activités individuelles; elle ménagera une large part au

[1] *Essai sur le subjectivisme et le problème de la connaissance religieuse.* Thèse présentée à la Faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud, par *Arnold Reymond.* (Lausanne, Georges Bridel & Cie, 1900.)

subjectivisme, celui-ci devenant en quelque sorte la marque même de l'adoration personnelle.

L'étude de M. Reymond est étendue et profonde, consciencieuse, très soignée dans le fond et dans la forme. Une dissertation aussi substantielle et suggestive ne se laisse pas résumer et même, à en vouloir transcrire des fragments, on est débordé et entraîné invinciblement à y mêler ses propres réflexions. Aussi ne nous flattons-nous point d'en donner une idée suffisante par ces quelques pages, semées peut-être d'errements laïques et d'infidélités. L'allure critique de cet article est d'ailleurs loin de tenir à des dissentiments; elle s'est au contraire inspirée de l'auteur lui-même, et porte essentiellement sur la « faillite de la science » en matière religieuse.

Il y a dans l'homme le cerveau et le cœur, et ces deux là sont un. D'un côté, la contemplation, la réceptivité, la perception des choses; de l'autre, la réaction, l'impulsion, la volonté, le don de soi-même. Dans l'intégrité de l'être, la répercussion entre ces deux pôles est entière : voir c'est aimer, aimer c'est voir. Au premier homme conversant avec Dieu, Dieu était lumière du plein jour. Qu'avait-il donc à faire de l'arbre de science, fanal réservé à la nuit ? Lugubrement entré en possession de cette clarté douteuse dans les ténèbres où il s'est plongé, il lui reste quelque souvenir de l'Eden perdu, mais un schisme s'est produit entre les deux moitiés de son âme. Il lui était bien permis de regarder l'arbre fatidique, mais non d'en manger le fruit; c'est la volonté qui a failli : aussi le Dieu clément redemande-t-il avant tout le cœur de l'enfant rebelle. Mais le cœur, c'est l'organe meurtri, revêche et douloureux; la tête ne serait-elle point demeurée indemne et altière ? et le flambeau dérobé, — ce flambeau pour des dieux, affirmait le séducteur, — ne servirait-il pas du moins à retrouver l'Eternel ? Ainsi l'homme tombé dédaigne ou redoute la porte étroite que la miséricorde lui ouvre; il voudrait reconquérir de haute lutte la cité perdue ; il ne capitulera du moins qu'après avoir exploré le terrain de toutes parts.

La philosophie ! Oui, ce serait certes la belle voie; malheureusement, les issues en paraissent bien gardées; c'est la porte

d'orient du jardin, où se tiennent les chérubins à l'épée nue. Mais voici venir des sciences plus terrestres, prêtes à jeter ici et là de vives lueurs. C'est vrai, elles nous rendent d'inestimables services; elles nous guident dans les sombres défilés de cette vie mortelle; elles discernent notre bien et notre mal; elles s'épanouissent dans le développement progressif de leurs principes et de leurs méthodes, en vue de besoins temporels et bornés; mais lorsque, de ces principes et par une marche régressive, elles prétendent remonter à l'essence des choses et à l'Auteur de l'univers, elles trouvent les passages barrés.

Au premier écolier venu, il suffit d'un fil tendu pour qu'il trouve lucide et irréfutable l'axiome ou la définition de la ligne droite plus court chemin d'un point à un autre. Il pourra faire une belle carrière de géomètre, découvrir d'admirables théorèmes sans songer jamais à regretter son point de départ; et combien n'y a-t-il pas lieu de le louer, lorsqu'on en voit d'autres user leur vie, torturer leur esprit à tenter d'éclaircir l'axiome ou à fonder, sous prétexte de rigueur plus grande, des géométries abstruses! Sont-ils pour tout cela plus près de la source de la vérité?

M. Reymond expose le vice irréductible de la numération arithmétique, qui est discontinue. Impossible avec elle d'exprimer exactement toute grandeur quelconque; les incommensurables ne peuvent pas s'écrire, ou ne se représentent que par le symbole d'une division impossible à pousser jusqu'au bout. Et l'incapacité du discontinu à aboutir au continu éclate dans le fait que jamais, d'une file de points, fussent-ils en nombre inimaginable, on ne fera le moindre bout de ligne; car aussitôt que deux d'entre eux arrivent à se toucher, ils n'en font plus qu'un seul. Aussi l'analyse géométrique use-t-elle de subterfuges; il faut qu'on lui concède l'existence d'un élément linéaire formé de deux points mathématiques contigus sans être confondus. Elle appelle cela un infiniment petit, précisément parce que le mot infini, en petitesse comme en grandeur, indique une impossibilité. Dans l'infini, la partie est égale au tout, et tout raisonnement tombe. Cependant nos mathématiciens débattent sur l'infini, en le traitant comme quantité finie,

susceptible de devenir plus grande ou plus petite que toute quantité assignable. Mieux encore: ils jonglent en toute désinvolture avec les quantités imaginaires, non seulement quantités qu'on ne peut pas atteindre, mais quantités radicalement impossibles (radicaux pairs de valeurs négatives). De certains conflits entre imaginaires surgit tout à coup du réel, en passant par le négatif. Ne serait-ce point là démontrer que ces inconcevables, ces incompréhensibles existent pourtant? et que répondre à un penseur qui, par analogie, transportera cette thèse dans les domaines de la matière et de l'esprit?

C'est à la faveur d'imaginaires que certaines courbes rebroussent chemin, que d'autres se fragmentent en branches séparées ou même sèment des points isolés. Voilà donc du discontinu naissant d'une équation, c'est-à-dire d'un symbole de continuité; on pourrait le qualifier: continuité inaperçue.

Notre discontinuité à nous, c'est la mort. Est-elle comparable à un simple point anguleux ou au rebroussement d'une courbe? Est-elle, au contraire, une véritable interruption, semblable au saut de l'une à l'autre des deux branches d'une hyperbole?

Toute fonction algébrique est d'essence continue; cependant, il y a des courbes qui sautent tout d'un coup de zéro à l'infini, ou de l'infini positif à l'infini négatif: imaginez donc un mobile astreint à les suivre, le temps étant réglé sur l'abscisse!

Les quantités négatives n'ont pas d'existence en soi, puisque rien ne peut être moindre que zéro. Cependant elles jouent un rôle de valeurs expectantes, que l'occasion fait revivre. En géométrie, il suffit qu'un point arbitraire d'une ligne ait été pris pour origine et qualifié point zéro, pour que, aussitôt, les valeurs négatives affectent une figuration visible et immédiate. étant portées en sens rétrograde.

Ainsi les mathématiciens, ces rationnels, ne reculent pas devant le maniement de quantités irréelles; en cela ils font acte de foi transcendante et paraissent s'en trouver bien. Ils n'ont rien de ce scepticisme intransigeant qui irait logiquement jusqu'à se refuser le droit de penser. D'autre part, ils ne sauraient prétendre que toutes les réalités soient accessibles au nombre

et rentrent dans leur sphère d'études; mais en tout ce qu'ils touchent, leur art consommé à ramener les comparaisons à des identités, ou le contraire de leurs conclusions à des contradictions ou absurdités, confère à leur science un caractère de nécessité inéluctable.

Si nous ne savons nous représenter une géométrie à quatre dimensions, n'affirmons pas pour cela son irréalité ; comparons-nous plutôt modestement aux nouveau-nés qui voient les objets dans un même plan, aussi longtemps qu'ils n'ont pas appris à sonder la troisième dimension, la profondeur de l'espace.

Les mathématiques étant, en somme, une adaptation de la pensée aux phénomènes, un moule dans lequel la réalité essaie de pénétrer pour se rendre intelligible, considérons leur application aux sciences physiques.

C'est dans la mécanique, dans l'astronomie que la tentative a eu le succès le plus éclatant, et c'est là aussi ce qui a pu séduire sur l'universalité du procédé.

La géométrie envisage déjà des mouvements, comme susceptibles d'engendrer des surfaces par déplacement de lignes, ou des volumes par déplacement de surfaces. Dans la cinématique entre de plus l'idée du temps, les corps mobiles assujettis à des liaisons gardant leur caractère purement géométrique, ou spatial. Dans la dynamique, enfin, s'introduit la notion de force et de masse.

La mécanique invoque la conception de points matériels. Fera-t-elle une ligne de la contiguïté de pareils points? Mais justement, ce n'est plus elle qui en aurait besoin, puisqu'elle a la vitesse: le moindre déplacement fait passer un mobile ou son centre idéal de gravité par une infinité de positions. Telle est la puissance de la notion de mouvement : une victoire sur l'infini.

« Un point ne peut se mouvoir qu'en ligne droite, » disait le géomètre Ollivier: c'était exprimer très bien que l'élément appelé différentiel saute un fossé de largeur inconcevable.

Les principes admis comme fondement de la mécanique sont: 1° l'inertie de la matière, d'où dérive la notion de force;

2° la réaction égale et opposée à l'action; 3° l'indépendance de l'effet d'une force, aussi bien de l'effet d'autres forces que de la vitesse préexistante. Chaque force se manifeste dès lors par une accélération de vitesse qui lui est proportionnelle, et qui est en raison inverse de la masse du mobile. L'exactitude de ces principes se trouve suffisamment vérifiée par les résultats qu'on en tire dans l'ordre des choses visibles. Les forces étant données, le mouvement du mobile est calculable, ou réciproquement, un mouvement étant pris sur le fait, on en inférera la force agissante. La gravitation universelle, découverte par Newton, reçut dans la *Mécanique céleste* de Laplace la plus éclatante confirmation par le calcul des perturbations des mouvements planétaires. Elle fut par là démontrée plus exacte que les lois d'observation de Képler, dont elle était issue. Laplace n'avait pas besoin, disait-il, « de l'hypothèse de Dieu; » la cause seconde lui suffisait; remonter de celle-ci à la cause première serait une tout autre affaire, une entreprise chimérique, à moins peut-être d'y apporter d'autres yeux que ceux de l'algèbre.

Tant qu'il ne s'agit que de distances, même entre soleils dans une certaine amplitude, ou encore de quelques comparaisons physiques, le calcul appuyé sur des observations appropriées, telles que parallaxe annuelle, analyse spectrale, etc., fera son œuvre admirable; et cependant, qu'est-ce que tout cela? quelles équations nous feront jamais connaître les êtres qui peuplent l'immensité ?

L'hypothèse qui suffisait à Laplace, c'est-à-dire la loi de la gravitation, souveraine des grands espaces, tombe en défaut dans le domaine des infiniment petits. On a tenté d'autres formules qui pussent s'adapter à la mécanique moléculaire. Loin de s'attirer indéfiniment jusqu'à se fondre les unes dans les autres, les molécules sont, au contraire, tenues à distance par une force répulsive ou calorifique, et nous voici transportés dans d'autres sciences, remarquables elles aussi par le contraste entre leurs prodigieux développements utilitaires et leur désolante impuissance à révéler ce qu'est le fond de la matière sur laquelle elles opèrent. Nous découvrons le bacille dont nous

avons à nous défendre, mais le Créateur semble demeurer indifférent aux efforts d'une curiosité stérile. Il semble que le puissant fluide qui enlève toutes les charges et illumine les salles de spectacles, n'ait fait qu'obscurcir un peu davantage notre intelligence de la réalité. Ne sachant ce qu'est la force, ce qu'est la chaleur, ce qu'est l'électricité ou le magnétisme, nous avons pourtant découvert que, dans certaines conjonctures, l'un de ces agents se transforme en l'un des autres; l'un, c'est l'autre; rebelles à la destruction, ce sont des caméléons aux aspects changeants, des témoins ou des produits d'une métempsychose universelle. Adoptons donc un terme général et vague qui embrasse tout : « l'énergie; » puis posons le principe de la conservation de cette énergie: tout se transforme, tout se conserve. Changement et identité, ou d'un seul mot: reversibilité. Il faut bien le changement dans la permanence, autrement il n'y aurait rien ; dans l'homogène tout serait immobile ; là où rien ne remuerait, le mot même de conservation n'eût pu être inventé. Quel est le moteur des changements ? Mystère! Essaiera-t-on de mélanger et confondre les énergies matérielles et morales; de dire que l'esprit-roi, la volonté directrice sont de même essence que la molécule, la force, la chaleur, et entrent dans le cycle des transformations : alors une parcelle de volonté se change en calories, cela va de soi, puisque la volonté veut ce qu'elle veut; mais à leur tour, ces calories, comment vont-elle faire pour se transformer en une volonté autre, qui postule un effort mécanique ou une lumière ?

La nature offre à notre perception des phénomènes extérieurs, que nous jugeons objectifs en eux-mêmes, sans savoir toutefois si leur réalité ne se déforme pas à travers le crible de nos sens. L'observation méthodique, la coordination des faits atteste certaines relations de cause à effet; la mesure des intensités accessibles au nombre amène l'intervention des mathématiques, lesquelles déduisent des conclusions nécessaires, mais restreintes à une certaine face des choses. Si l'on peut logiquement descendre d'une cause connue à l'effet qu'elle détermine, l'opération inverse ou l'interprétation des faits est scabreuse, hypothétique et, le plus souvent, de simples mots

couvrent l'ignorance des choses. C'est ainsi que le principe constitutif des corps perçus par les sens a été dénommé « matière. » Les combinaisons chimiques en proportions multiples ont conduit à considérer cette matière comme discontinue et formée d'atomes ou éléments insécables, dont les groupements variés diversifient les substances connues ou inconnues. Mais à peine sorti du néant, voici cet atome en butte à la contradiction : il le faut impressionnable ou élastique, doué de masse, de volume, de surface, de facettes ou axes d'orientation, de polarité. Alors, on le dira infiniment dur, pour sauvegarder le dogme de sa prétendue indivisibilité. On le dira infiniment petit : c'est l'artifice connu pour expliquer une chose qui est et n'est pas, se voit et ne se voit pas. L'atome ressent et engendre des luttes d'attraction et de répulsion, des affinités, vibrations calorifiques ou électriques. Entre ces points matériels égarés il faut voir des abîmes de vide ; mais non ! rien n'est vide dans la nature ; la continuité revient ; là où il n'y a rien, il y a l'impondérable, il y a l'éther intermoléculaire, l'éther interstellaire ou cosmique, chargé des transmissions lumineuses, calorifiques, électriques, ondulations prodigieusement courtes, prodigieusement rapides. Et ce fluide insaisissable va, lui aussi, avoir ses atomes ; et pour les besoins de telle ou telle cause, on ne reculera sans doute pas devant la thèse de la densité de l'éther.

Toujours, ici ou là, du discontinu. La lampe du savant éclaire des précipices. Pour gravir les sommets jusqu'à l'Auteur des choses, il faudrait une voie royale et sûre ; au lieu de cela, une fissure se présente, la montagne va s'ébouler.

C'était chose tentante de chercher à surprendre le secret de la matière dans la molécule ; c'était tout aussi sûr, mais à l'épreuve cela ne s'est pas montré plus commode que de poursuivre le mystère jusqu'aux bornes des cieux. Constellations immenses, constellations de néant, c'est tout un. Du moment qu'on s'aventure à disserter sur l'infini, disons tout de suite que les infinis contraires se touchent, que les deux extrémités d'une droite se rejoignent, puisque la droite est un cercle de rayon infini.

A voir l'œuvre des chercheurs et des savants d'un côté solide

et belle et, d'autre part, minée par des déficits fondamentaux, on aurait l'impression, — pour autant qu'on ose la manifester, que le Créateur s'est ménagé une arme à deux tranchants. Aux yeux de ses créatures, responsables de leur destinée, il laisse apparaître assez de lumière et d'obscurité, de substance et de vide, de bien et de mal, de promesses et de menaces, pour que rien ne soit foncièrement démontrable, pour que les contraires arrivent, pour que chacun de nous reçoive suivant ses œuvres et voie ses dires confirmés; qu'aux uns il soit fait selon leur foi, à d'autres selon leur incrédulité; les uns créant en quelque sorte, de foi en foi et à la faveur de la grâce, la cité où ils entrent, les autres créant de doute en doute le désert où il n'y a plus de lieu pour eux; tellement que de chétives créatures auraient ainsi la faculté haute et redoutable de forger leur sort final. Est-ce pourtant bien liberté ou est-ce prédestination ? La réponse, ici comme toujours, est une double affirmation, une affirmation des contraires: Dieu seul décrète et choisit dans sa souveraineté, faisant miséricorde à qui il lui plaît; et cependant il s'est prononcé en faisant virtuellement miséricorde à tous, il s'est lié par la promesse de ne mettre point dehors quiconque vient à lui. La contradiction est ainsi levée : usant de sa liberté, il nous confère le pouvoir d'aller à lui, c'est-à-dire la plus haute des libertés. Heureux sommes-nous que la science n'ait point démontré!... de sa démonstration nous serions morts.

Assurément les révélations, les imaginations de la haute science sont grandes et belles, nobles et utiles. Elles ont l'utilité surtout de nous confondre et de nous humilier. Que si, au contraire, ces échafaudages d'hypothèses agencées venaient à s'ériger en piédestal de notre orgueil, c'est donc que nous serions parvenus à dérober le feu primordial et, qui sait? à nous bercer de l'espoir vague et chimérique de réformer la « chiquenaude » première en ce qu'elle a eu de déplorable pour nous, qui souffrons et qui mourons.

La mort! nous pouvons en écarter l'image dans l'étude de la nature morte, ou des choses qui semblent vouées au mécanisme pur. En sera-t-il de même lorsque nous nous occuperons des êtres animés, et surtout de l'homme? Ici, la rigueur

des déductions, la nécessité mathématique trouve moins de prise encore, et se montre de plus en plus incapable de pénétrer, de rendre intelligible toute la réalité des phénomènes. Les faits biologiques répugnent à se laisser rattacher tous à des transformations physico-chimiques de l'énergie, mais, c'est particulièrement dans l'explication des faits psychiques, remarque M. Reymond, que l'idéal mathématique se heurte à des difficultés insurmontables, que se présentent des postulats irréductibles à ceux des autres sciences, que l'esprit se trouve arrêté dans sa tentative chimérique d'unifier le réel, de le saisir et de l'enfermer dans les cadres de la nécessité. Une dualité alors se laisse entrevoir : déterminisme et libre arbitre. Plus on s'élève dans l'ordre des connaissances, et plus les résultats expérimentaux regimbent contre le mécanisme. En biologie, l'évolutionnisme a tenté de concilier le principe de continuité avec la discontinuité dont témoignent les espèces; mais cette loi de perfectionnement semble tendre à une finalité irréductible à la causalité efficiente. En psychologie, sociologie, morale, histoire, etc., l'induction est seule possible. Sur la fin et le principe des choses, l'impuissance de l'expérience rend le subjectivisme inévitable. Il s'opère un compromis, en vertu duquel la science prête de l'intelligibilité à la perception, et celle-ci de la réalité à la science. Les partisans de la contingence ne nient pas le déterminisme, mais seulement que ce déterminisme soit universel et, de plus, synonyme de nécessité. Il peut émaner d'une volonté.

Si la sérénité des cieux dévoile la puissance et la divinité du Créateur, la nature plus proche, que dépare le mal, ne calme point l'angoisse des pécheurs. Il leur fallait le pardon, le secours, l'humanité d'un Dieu rendu propice, et c'est ce que l'Evangile leur apporte. La grâce divine se révèle à la foi qui se l'assimile. Là où toute science demeurait muette, interdite ou hostile, Jésus parle avec une autorité qui impose; il se fait fort de ressusciter au dernier jour quiconque a cru en lui, et déjà dix-neuf siècles ont cru à sa parole.

Le double caractère historique et métaphysique du christianisme nécessite, dit encore M. Reymond, une théorie de la

connaissance religieuse. L'objet infini de cette connaissance se traduit en symboles sur lesquels doit s'exercer l'activité du sujet. S'il est entré dans la composition des saintes Ecritures un concours de facteurs humains faillibles, elles n'en ont pas moins atteint leur but, savoir de faire connaître au monde la Parole vivante et pure, appelée à fructifier dans des terrains divers. Les échos harmonieux que cette Parole éveille dans les âmes forment un concert autrement magnifique que n'eût été un son uniforme. La personnalité, le subjectivisme, les volontés à la fois libres et responsables auront leur part, mais il faut d'abord statuer le fondement commun ou le dogme.

Le milieu moral dans lequel apparaît le Christ avait été défriché par la prédication de la repentance et, d'autre part, rendu ou maintenu hostile par un pharisaïsme orgueilleux. A l'homme nouveau, « né pour être roi, » Satan tente de suggérer les procédés de sa façon : — se faire son pain en négligeant Dieu, c'est-à-dire fonder la Babylone marchande et parée qui rançonne la terre ; — ou bien, conquérir la domination sur les œuvres de Dieu, sous l'égide de l'ennemi de Dieu; — ou enfin se hausser sur le faîte du temple et s'élancer de là dans l'infini, en attestant les anges: c'est-à-dire faire de Dieu l'instrument de la déification de l'homme. Et c'est pourquoi le Christ se fait pauvre, renonce à régner sur le présent siècle, et ne fera rien que la volonté de Celui qui l'a envoyé. Il enseigne ces choses aux petits, il va faisant le bien, et un témoignage d'en haut, une puissance lui est donnée pour que tous viennent à lui. Mais cette manifestation extérieure, nécessaire alors à l'égard de gens qui ne savaient d'où il venait, devait, pour l'Eglise une fois fondée, céder le pas au souffle de l'Esprit régénérateur des âmes. Le miracle, autrement dit l'action divine a changé d'aspect ; et voici même que les faits miraculeux, tels qu'ils se produisaient sous le ministère de Jésus, sont devenus comme un piège et un achoppement à plusieurs. Ils servaient alors à croire; aujourd'hui, semble-t-il, ils servent trop souvent à ne pas croire.

Il me semble que les débats sur ce qu'est au fond l'acte miraculeux ont quelque chose d'oiseux et se réduisent la plupart

du temps, à des malentendus, à des confusions d'idées, à des questions de mots ou de définitions. Le terme théorique, énigmatique et malheureux de « surnaturel » n'est pas biblique, car la Bible sait ce qu'elle veut dire, et ce mot-là semble fait vraiment pour dénaturer l'idée ; il n'a pas de portée, il n'a pas de sens qu'on puisse fixer. En dehors de quelle nature? Du peu que nous connaissons? Alors le surnaturel va donc changer de siècle en siècle, si ce n'est d'année en année. Ou bien s'agit-il de la nature intégrale, telle que Dieu l'a faite et que les intelligences célestes la contemplent? Alors, qui aura la présomption de distinguer les choses qui n'y entrent point ? Non, la Bible parle seulement de miracles, c'est-à-dire de phénomènes admirables, qui donnent une imposante idée de la puissance de l'acteur. Celui-ci force l'attention et la soumission du témoin: tel est le but. Quant aux ressorts ou à la modalité de l'acte, ils échappent et doivent échapper, car ils n'importent point. Mais vous vous récriez: « Quelle prime aux imposteurs! » Ecoutez! Référons-nous en à cette parole de Jésus: « Il viendra des faux Christs et des faux prophètes, qui feront de grands signes et des miracles, au point de séduire, s'il était possible, les élus eux-mêmes. » Ainsi ces gens-là sont faux, mais leurs miracles sont des miracles. C'est bien dire que le miracle n'est rien en soi. Si les phénomènes de ce monde ne sont qu'une apparence ou le reflet confus d'un miroir terne, le miracle lui aussi n'est qu'une apparence; pour peu qu'il paraisse sortir de la causalité ordinaire, il produit son impression vive sur les sens; il a la valeur subjective qui lui est propre; le tout est de voir ce que vaut l'opérateur sur lequel il attire les regards. Est-ce un Moïse? Sont-ce des magiciens de Pharaon ?

Le miracle n'est pas ici ou là, il est partout, c'est la souveraineté de l'esprit sur la matière; de l'Esprit de Dieu et aussi de l'esprit de l'homme, car Dieu ayant créé l'homme a son image, lui a commandé de dominer sur la terre.

Les forces matérielles sont des possibilités, des virtualités déterminées ; elles opèrent là où les forces spirituelles les amènent en présence et en conflit. Compte-t-il pour rien, le physicien, ce Jupiter qui nous éblouit en produisant à son gré des

éclairs et des tonnerres? Il opère et il commande. Sans les mélanges adroits et savants, sans les frictions qu'il effectue, ces jeux de nature étaient mort-nés; et si cet homme ne fait pourtant que puiser dans le trésor de la création, dira-t on qu'au Créateur lui-même l'opulente nature qu'il a faite, et que lui seul connaît à fond, n'est pas une servante docile, aussi prompte à courir qu'à rentrer dans l'ombre? « Il fait des vents ses anges et des flammes ses ministres, » émissaires impétueux qu'il enchaîne et qu'il déchaîne, qui enlèvent les nuées de sauterelles, soulèvent la mer Rouge, incendient l'autel d'Elie : Allez! et ils vont; faites cela! et ils le font. Il emploie aussi à son gré les créatures morales, anges et hommes: « L'homme s'agite et Dieu le mène. » Les anges apocalyptiques sonnent de la trompette pour mettre en branle les éléments organisés; ils jettent sur la face de la terre des coupes pleines de fléaux fermentés et mûris.

Quand la verge de Moïse fait jaillir l'eau du rocher, est-ce une eau créée à l'instant, ou était-ce une source existante et cachée? Le résultat tangible est le même, mais la seconde alternative nous touche davantage; nous y sentons, au lieu d'un Créateur nouveau, la Providence de tous les jours, constamment vigilante à exaucer, à diriger, à donner à ses enfants la vie, le mouvement et l'être. Et si l'on objecte que ce n'est alors plus du miracle, en vertu de l'habitude prise de réserver ce nom à ce qui sort à fond de toute habitude, laissons le nom et implorons la chose; reconnaissons que le miracle serait quotidien pour qui aurait les yeux ouverts.

Dans la série des faits impressifs que relate l'Ecriture, la part du merveilleux est plus ou moins intensive: qui tracera la ligne de démarcation du surnaturel? L'ulcère d'Ezéchias est guéri avec un remède; Naaman doit se laver dans le Jourdain; Guéhazi reçoit des robes ayant appartenu au lépreux, et la lèpre le dévore. Lorsque Jésus met de la boue sur les yeux d'un aveugle, est-ce qu'il juge cet agent utile, ou serait-ce au contraire une entrave délibérée, comme l'eau de l'autel d'Elie, pour rehausser le miracle? Nous répugnerions à le penser. Des malades sont guéris, les uns à l'attouchement de la robe du Sau-

veur, les autres par sa seule parole, de près ou à distance.

Mais une résurrection, voilà ce qui défie toute comparaison possible. Imagine-t-on une âme reprenant le corps qu'elle a quitté ? L'effort de notre réveil réanime chaque matin nos corps inertes: cela n'est rien. Le nouveau-né, c'est une âme neuve apparaissant dans un corps neuf: c'est trop connu. La présence du souffle des êtres animés défendant leur chair contre la corruption, cela s'explique tout simplement.... par la nature. O habitude, meurtrière des yeux!

La même loi qui fit mourir le premier homme pour sa désobéissance devait faire revivre le second Adam pour son obéissance. Cause nouvelle, effet nouveau.

Insistera-t-on en ces termes: « Vous m'aidez à croire à la réalité de certains faits réputés miraculeux, en me faisant comprendre que ce ne sont pas des miracles. » Toujours le malentendu sur le nom! Mais enfin ces faits que vous estimez ou n'estimez pas selon qu'ils sont rares ou fréquents, ils restent des faits merveilleux dont le fond est insondable et qui manifestent le Dieu vivant. Sachons voir le Dieu vivant. Accordons largement à notre raison cette satisfaction de penser que « Celui qui est » ne se déjuge pas lui-même, que tout cet univers, cette nature impérieuse comme lui, et que nous connaissons encore si peu, il l'a faite et la veut, et la respecte et s'en sert pour des fins suprêmes. N'affirmons rien, sinon que, de mille articles, nous ne saurions répondre sur un seul. Gardons-nous de rien ajouter, de rien retrancher. De quelque façon que nous puissions croire ou chercher à nous expliquer ces récits, lisons avec respect la Parole divine; elle parle avec autorité; elle amène à des croyances toujours plus hautes et porte en elle sa justification; elle n'a que faire d'être défendue par nos orthodoxies; elle en serait même desservie, impatiente comme l'arche des mains profanes qui prétendaient l'épauler dans les cahots de sa course indomptable.

L'objection que, s'il y a une loi du miracle, le miracle se fera tout seul, « les conditions exigées étant données, » me fait le même effet que si l'on disait tout uniment: « le miracle se fera si on le fait; » car enfin il y a quelqu'un qui réalise les

conditions, il y a avant tout Dieu qui veut ou ne veut pas, qui n'est jamais gêné par l'observation des lois qu'il lui a plu de poser et qui, quoi qu'il arrive, est servi en Maître. Sans doute, sa seule volonté suffirait à tout expliquer, sans considération d'agents ou d'intermédiaires; mais s'il lui plaît d'employer la nature et de nous vouloir nous-mêmes « ouvriers avec lui, » pourquoi pas? Or, tout nous porte à penser que c'est bien ainsi que les choses se passent. Le pur caprice a peu de rôle ou n'a qu'un rôle de brouillon; ce sont les organisations, les hiérarchies soumises à des règles qui travaillent; et puisque ainsi Dieu l'a ordonné, n'est-ce pas à titre d'image fidèle de sa propre ligne de conduite? Il n'a pas voulu rester seul, il s'est fondé un royaume parfait où l'amour n'a pas nécessairement pour emblème un niveau égalitaire. Les autorités, les supériorités existent partout sur la terre, et tous nous savons fort bien y avoir recours : l'enfant à son père, le faible au fort, le malade au médecin, l'ignorant au savant, l'homme à Dieu. Nous nous retrouvons ici en plein dans le problème du libre arbitre. L'esprit qui commande à la matière est-il libre? L'homme a-t-il une liberté quelconque? Dieu est-il souverainement libre? Y a-t-il une religion? Et si la liberté est, attend-elle les conjonctures réputées miraculeuses, n'agit-elle pas continuellement?

Dans la science de la religion comme dans toute autre science, il faut bien débuter par des axiomes, par des croyances. Ces axiomes sont: existence de Dieu, état de péché, conscience, devoir, liberté. Sur ce terrain, et en le sanctionnant, vient germer la bonne nouvelle.

La foi est une vue intérieure qui se consolide de jour en jour. La vue des phénomènes, le témoignage des sens n'est qu'une impression fugitive qu'emportent l'oubli et le rêve, si elle n'est soutenue par de fréquentes répétitions. « L'écharde » de Paul avait pour mission de lui imprimer une indélébile réminiscence de l'aveuglante apparition du chemin de Damas. Il faut que le miracle invisible croisse et que les visibles diminuent. « Heureux, dit le Seigneur, ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru! » Ils feront des œuvres plus grandes. Et c'est pourquoi lui-même il réprima le cours de ses miracles ; il ne voulut

ni de quémandeurs de pains, ni d'Hérodes lui dictant des prodiges curieux.

Le miracle aussi est rationnellement indémontrable. Prouvez à un incrédule qu'il est impossible que ce qu'il tient pour impossible ne se soit pas produit: encore est-il qu'il gardera son impossibilité à lui, plutôt que de lui substituer la vôtre.

Le vrai miracle, c'est le Fils unique de Dieu venu en chair et livré à la mort. Qu'il ressuscitât, c'était la loi, c'était la nature même. Acceptent ce fait ceux qui ont senti la perdition du monde: leur abîme appelait cet abîme. Pour les autres, pour ceux aux yeux desquels le péché n'est qu'une erreur, il peut suffire qu'un Sage entre les sages vienne indiquer la bonne voie. Il serait alors surnaturel, donc il est inadmissible, que cet homme soit ressuscité.

Dans ce dernier point de vue, que penser — osons le dire — de l'attitude équivoque du Père céleste lors de la première Pentecôte chrétienne? Sur l'affirmation erronée de la résurrection visible de Jésus, il accorde trois mille conversions à la prédication de Pierre, trompé et trompeur!

Concluons que:

Ce qu'on appelle naturel, c'est simplement l'ordinaire actuel. Or, la nature physique n'est pas responsable de ce que, faute d'occasion pour elle, certaines choses n'arrivent pas. Asservie, elle n'a pu pécher, elle a gardé toute sa capacité d'obéissance passive et d'écho fidèle. Telle qu'elle est, elle peut tout, mais a besoin d'être commandée. Sa torpeur reflète la torpeur de l'âme viciée et paralysée, qui l'accuse à faux de ne pas pouvoir. Une âme saine posséderait un corps sain et impérissable, qu'elle serait libre, comme Jésus, « de quitter et de reprendre. » Le contre-nature, c'est que les âmes soient malsaines et, partant, les corps périssables.

La nature normale de la créature morale s'est perdue dans la révolte et a fait place à une nature égoïste. Le moyen offert pour sortir de celle-ci, le surnaturel à réaliser pour rentrer dans la vraie nature, c'est de se charger de sa croix : la liberté de choix ayant été perdue, la liberté renaît dans l'acceptation.

Loin de sortir de la vraie nature, ceux qui font des miracles

y pénètrent plus avant. La nature physique, outil de Dieu, ne saurait-elle nous suffire ?

Il est vrai que terre et cieux s'enfuiront avec un bruit de tempête, pour céder place à de nouveaux cieux et à une terre nouvelle. En fait, ce qui s'enfuira, ce n'est pas l'objet, c'est le mal, l'erreur, la douleur dont le sujet est imprégné ; que celui-ci soit changé de poste, que les écailles tombent de ses yeux, et l'objet, inchangé, lui apparaîtra comme transformé dans sa réalité et sa plénitude.

En résumé, la foi doit avoir son rôle marqué, parce que l'intelligence humaine est incapable d'embrasser toutes les réalités. En dehors du Christ, la science n'a pu nous faire rentrer en possession de Dieu. Les lois d'atomisme, d'énergie, de transformisme, de déterminisme, supposées réelles et immuables, nous heurtent au ciel d'airain de la fatalité. Et quand nous serions parvenus à la claire vision des choses, quand l'évidence constructive de tout cet univers se serait dévoilée à notre intelligence sous la forme de l'identité première de tout, irions-nous déposer cette offrande aux pieds du Très-Haut ? Mais toute cette immense conception, ce serait une simple image, une contrefaçon de lui-même. A qui le ferions-nous ressembler ? Ce n'est pas là l'encens qui lui plaît, car il se possède sans notre intervention. D'ailleurs l'intégrité de notre intelligence ne serait pas encore l'intégrité de notre être. C'est nous-mêmes tout entiers que le Créateur réclame, si peu que nous soyons. Nous sommes la chose qu'il a donnée et qu'il ne peut reprendre, car ses dons sont sans repentance ; c'est ce qu'il n'a plus, c'est ce qu'il faut qu'il retrouve. Pour lui porter ce tribut, il faut un mouvement de notre part, et ce mouvement c'est la foi. L'Evangile est annoncé aux pauvres : aux grands de s'abaisser, et l'Evangile sera pour tous.

L'humiliation est la plus grande œuvre de l'homme, celle que Dieu ne peut lui inculquer par lui seul. Le cœur humble s'ouvre à Dieu ; l'orgueil le chasse et a raison de proclamer qu'il n'y a point de Dieu. Dieu écrase Satan, il n'a pu l'humilier.

Le terrain de la religion chrétienne est ferme et sans cre-

vasses ; ou encore s'il se rencontre des fossés à franchir, tels que la question de la véracité des Ecritures, Dieu lui-même se trouve là et tend la main. Puisqu'il est de fait qu'il a publié l'Evangile dans le monde, il ne peut pas l'avoir fait inexactement; il a bien fallu que son Esprit poussât et dirigeât les écrivains sacrés en ce qu'ils devaient dire. Nous voyons d'ailleurs s'accomplir de jour en jour l'étonnante prophétie du Rejeté des nations qui, en face d'une croix dressée, se déclara Roi d'un monde à venir.

Aux défaillances des croyants et aux frayeurs de la mort répond l'exhortation divine : « Ne crains point, crois seulement, et tu verras la gloire de Dieu. »

Arrivant à signaler comme le dernier mot de la dogmatique cette pensée du Seigneur, que la divinité de la doctrine se dévoile à qui veut faire la volonté de Dieu, M. Reymond a toute confiance en cette promesse. Que sur le drapeau de la communauté chrétienne les vérités fondamentales soient inscrites, le subjectivisme, après cela, sera bien libre d'entrer en action ; il n'est pas à craindre qu'il égare les âmes droites, car l'influence objective de l'Esprit-Saint, émanant du Seigneur lui-même, assure l'unité sous la diversité.

Je pense être d'accord avec M. Reymond si j'ajoute qu'une confession de foi, pour rallier en un faisceau serré les disciples de Jésus-Christ, appelés des « violents » par leur Maître, doit elle-même n'être pas édulcorée, mais au contraire refléter les paroles les plus puissantes de l'Evangile, celles pour lesquelles Jésus est adoré comme Dieu. Le soutien de cette franche volonté, d'où naît la connaissance, ne peut être moins que la croyance en l'Agneau de Dieu venu pour chercher et sauver ce qui était perdu ; la croyance dans le bon Berger donnant sa vie pour ses brebis; dans Celui qui est le chemin, la vérité et la vie, et par lequel Dieu a fait sa paix avec nous ; dans Celui qui, fait malédiction pour nous, a été crucifié, mais est ressuscité, s'est assis à la droite de Dieu, est avec les siens jusqu'à la fin du monde par son Esprit de vérité, et vient sur les nuées du ciel.

Qu'avec cela, le subjectivisme se donne carrière et parle des

langues étrangères! L'accord néanmoins sera profond. Le loup paîtra avec l'agneau. De la bouche des enfants sortira la louange; les jeunes gens prophétiseront et les vieillards auront des songes. Les pierres mêmes crieront. Les rachetés connaîtront comme ils ont été connus. Ils mangeront de l'arbre de vie dans le paradis de Dieu.

Qu'on relise avec l'attention qu'il mérite l'énoncé des dix-huit thèses terminant le travail de M. Reymond : on en admirera l'enchaînement et la haute portée. Le christianisme a rompu avec un fatalisme inerte, résigné et attristé. Il n'est pas non plus un idéalisme froid, travail de pensée pure, édifice admis, nécessaire et intangible, dont nous serions les contemplateurs stoïques. C'est la philosophie de la contingence qui répond aux données du christianisme et de la réalité. Et pourquoi le Créateur, qui pourtant a institué des phénomènes et des lois, c'est-à-dire en somme un milieu pour l'action, attend-il en quelque sorte de savoir ce qui arrivera? C'est qu'il a voulu des créatures qui veuillent, des créatures intelligentes et libres, filles de lui-même et filles de leurs œuvres, des créatures qui se créent elles-mêmes, qui soient responsables de leurs actes, et aussi de leurs croyances, de leurs idées génératrices de ces actes, des créatures — pour tout dire — qui créent Dieu au dedans d'elles-mêmes en voulant la volonté de Dieu. Qui serait suffisant pour ces choses? Aussi l'Eternel s'est-il avancé le premier; il s'est manifesté le premier par ses œuvres: il exauce les demandes; il a fait, soit avec éclat, soit discrètement en quelque sorte, les miracles qu'il lui a plu, miracles adoucis qui n'anéantissent pas, qui n'étouffent pas, mais qui au contraire éveillent et stimulent, parce qu'ils dévoilent le sillon lumineux et fécond de l'esprit à travers le dédale des lois, devenues en réalité des auxiliaires, d'entraves qu'elles paraissaient être. L'esprit met en œuvre le déterminisme et l'utilise. Que tout cela est saint, cordial et terrible! Avec quel respect, quelle affection ne devons-nous pas suivre, ménager, accueillir les efforts de nos semblables dans leurs circonstances si diverses, ces efforts fussent-ils à certains égards bien différents des nôtres, sous réserve qu'ils soient sincères! Du labeur de tous sortira la

vérité maîtresse, et l'unité nécessaire s'accomplira. En s'accoutumant à aimer son frère qu'il voit, le chrétien apprend à aimer le Dieu qu'il ne voit point, à le vouloir avant même de le connaître et afin de le connaître; il s'acquitte de son humble coopération à la création divine; il y a joie dans le ciel pour un pécheur qui s'amende; il y a toute gloire rendue au Créateur suprême qui opère tout en tous.

Lausanne, le 1er juin 1900.

VARIÉTÉS

Les Sociétés de théologie de langue française. Leurs travaux pendant l'année 1898-1899.

Le signataire de ce rapport s'excuse auprès des lecteurs de la *Revue* d'avoir tant tardé à s'acquitter de la tâche qui lui avait été imposée. Il y a six mois que ces lignes auraient dû être rédigées et imprimées. Ce retard s'explique d'abord par le fait qu'il faut plus de temps qu'on ne le supposerait pour rassembler les matériaux de ce rapport. Cela exige une certaine correspondance. Mais ce qui nous a surtout manqué, c'est le loisir, absorbé comme nous le sommes pendant la saison active, par des devoirs pressants et multiples. Aussi espérons-nous que nos collègues des diverses sociétés dont nous allons rappeler les travaux ne nous marchanderont pas leur indulgence.

L'aperçu sommaire de ces travaux qn'on va lire nous suggère certaines réflexions qu'il n'est peut-être pas sans intérêt de livrer au lecteur. La simple nomenclature des études qui ont été lues dans nos sociétés de théologie pendant la dernière année permet de constater que la pensée théologique est plus active que jamais au sein de notre protestantisme français ou d'origine française. Plusieurs de nos sociétés ont à leur actif un ensemble de travaux remarquables par le nombre et la variété des sujets traités. Il est vraiment réjouissant de constater qu'il y a encore parmi nous tant de gens qui ont le goût de la théologie et qui la cultivent avec tant de zèle.

Plus instructif encore est l'examen des sujets qui ont été présentés. On ne manquera pas, tout d'abord, d'être frappé par le fait que les contributions à l'histoire pure, à l'exégèse, à

la dogmatique spéculative sont plutôt rares. La plupart des travaux que nous allons énumérer ont un caractère manifestement actuel. Les uns ont été inspirés par des préoccupations d'ordre social et économique; d'autres semblent jaillir de la grande lutte qui est engagée à cette heure entre la liberté et l'intolérance cléricale, d'autres ont été dictés par le souci du rôle que devrait jouer, en ces temps décisifs, l'Eglise du Christ, d'autres enfin traitent de telle nouveauté religieuse qui nous vient d'outre-mer.

Ce qu'on remarquera surtout, c'est la préoccupation que trahissent nos théologiens de concilier la foi et la science. Ils voudraient manifestement ne sacrifier ni leurs convictions évangéliques, ni cette méthode scientifique dont ils reconnaissent l'autorité autant que qui que ce soit. C'est du moins la pensée qui semble avoir guidé la plupart dans le choix des sujets qu'ils ont traités. Tel étudie les rapports de la Révélation et des sciences naturelles; d'autres abordent les problèmes multiples que soulève la critique historique et son application aux livres saints; d'autres analysent la notion du miracle; tel docteur éminent cherche à dégager une christologie nouvelle; plusieurs, abordant le grand problème par son côté le plus difficile mais le plus nécessaire à élucider, se demandent ce que devient la notion du péché dans une conception évolutionniste de l'univers.

Il est clair que nos théologiens ne sont pas des hommes à s'enfermer dans leur tour d'ivoire; ils sont de leur temps; ils en ont les préoccupations, les angoisses, les aspirations; ils ne craignent pas de descendre dans la mêlée des discussions dont le monde et l'Eglise sont le théâtre.

On sait dans quel esprit de largeur et de fidélité nos penseurs protestants abordent ces questions si hautes et si passionnantes. Ce qui les caractérise en général, c'est tout ensemble l'amour de la vérité et le souci des âmes.

Il y a quelque chose de réconfortant à constater qu'il y a parmi nous un groupe d'hommes qui comprennent que c'est être un bon et fidèle ouvrier du Royaume de Dieu que de s'efforcer d'entretenir la flamme sacrée de la pensée chrétienne.

Les gens exclusivement pratiques ont en général de la peine à se rendre compte de la nature des services que rendent les théologiens. Que ceux-ci restent fidèles à leur tâche ; l'avenir prouvera que leur labeur n'a pas été vain.

Telles sont quelques-unes des impressions que nous laisse cette revue sommaire des travaux de nos sociétés. Le lecteur nous pardonnera d'avoir essayé de les lui faire partager.

I. Société vaudoise de théologie.

BUREAU. — *Président* : M. Fornerod, professeur. *Vice-président* : M. H. Jaques, pasteur. *Trésorier :* M. Emery, professeur. *Secrétaires :* MM. Schnetzler et Goumaz, pasteurs.

TRAVAUX PRÉSENTÉS

Séance du 26 septembre 1898. *Le péché et l'évolution*, par M. le professeur Fornerod. Etude publiée dans la « Revue de théologie et de philosophie. »

28 novembre 1898. *Souffrance et péché*, par M. le pasteur Raccaud. Publié dans la même Revue.

20 décembre 1898. 1° *La foi du centenier*, par M. Jaccard, ancien pasteur. 2° *Explication des chapitres II et III de l'Evangile de saint Jean*, par M. le pasteur Linder.

30 janvier 1899. *Y a-t-il une notion protestante du sacrement?* par M. le pasteur Goumaz.

27 février 1899. *La psychologie religieuse et l'évolution de la foi*, par M. le professeur Millioud.

27 mars 1899. 1° *Une société de théologie à Lausanne de 1811 à 1826*, par M. le pasteur de Loës. 2° *Le divin humain d'après Swedenborg*, par M. le pasteur Byse.

24 avril 1899. 1° *Augustin Marlorat (1506-1562)*, par M. le pasteur Schnetzler. 2° *Essai philosophique sur l'efficacité de la prière, de Philippot*, par M. le professeur Fornerod. Ce compte-rendu a paru dans la « Revue de théologie et de philosophie. »

26 juin : Rapport du président, par M. le professeur Combe. Ce rapport a été publié par la « Revue de théologie et de philosophie. »

II. Société neuchâteloise de théologie.

BUREAU. — *Président :* M. Henri DuBois, pasteur et professeur. *Vice-président :* M. Monvert, professeur. *Secrétaire :* M. Aubert, professeur. *Vice-secrétaire :* M. Paul Borel, pasteur.

TRAVAUX PRÉSENTÉS.

2 novembre 1898. 1° *La dernière explication du nom de « fils de l'homme » dans les Evangiles*, par M. Aubert, professeur. 2° *Notes sur l'histoire de la Société*, par le Secrétaire.

28 juin 1899. *La personnalité de Satan*, par M. Moulin, pasteur.

La Société n'a que deux séances par an.

III. Société genevoise des sciences théologiques.

BUREAU. — *Président :* M. Ernest Martin, professeur. *Vice-président :* M. Eugène Choisy, pasteur. *Trésorier :* M. A. Watier, pasteur. *Secrétaire :* M. Th. Naville, pasteur.

TRAVAUX PRÉSENTÉS

26 octobre 1898. *Darwin et Jésus-Christ, étude sur l'évolutionnisme chrétien*, par M. Pétavel-Ollif, ancien pasteur, docteur en théologie. (Voir plus loin, p. 370.)

23 novembre 1898. *La religion et les sciences de la nature, de Bettex ;* considérations sur ce volume par M. le professeur Thury.

28 décembre 1898. *Le livre des Juges*, par M. le professeur L. Gautier.

25 janvier 1899. *Les apocryphes de l'Ancien Testament et le Nouveau Testament*, par M. le pasteur Th. Naville.

22 février 1899. 1° *Le droit de propriété tel que M. Bovon le définit au tome Ier de sa Morale*, par M. le professeur G. Frommel. 2° *La preuve cosmologique*, par le même. 3° *Satire du clergé sous forme d'une lettre des pasteurs adressée à leurs seigneuries de Genève*, communication de M. le pasteur Chaponnière.

22 mars 1899. 1° *La preuve cosmologique de Dieu*, par M. le professeur Thury. Cette étude a paru dans la « Revue chré-

tienne » du 1er juin 1899. 2° *A qui le droit de propriété du sol?* par le même.

26 avril 1899. *Le principe protestant de l'autorité de la Bible a-t-il été transformé par les résultats de la théologie biblique?* par M. le professeur Ernest Martin.

23 mai 1899. *Etude sur la véritable définition d'une Eglise chrétienne*, par M. Pétavel-Ollif, docteur en théologie[1].

28 juin 1899. *L'immortalité de l'âme chez les Juifs*, par M. le Grand Rabbin Wertheimer.

IV. Société de théologie du Sud-Ouest (Montauban).

BUREAU réélu pour trois ans. — *Président :* M. le doyen Bruston. *Vice-présidents :* MM. les pasteurs Calas et Gilard. *Secrétaires :* MM. les pasteurs L. Lafon et X. König. *Trésorier :* M. le pasteur H. Hollard.

La société compte 50 membres actifs.

TRAVAUX PRÉSENTÉS

Dans la séance du mois de novembre 1898, M. le pasteur Lafon a lu une étude sur *Le miracle.*

Dans la séance du mois de juin 1899 qui a eu lieu à Clairac (Lot et Garonne), M. Bourchenin, docteur en théologie, a lu un rapport sur *La religion de Marguerite de Navarre.*

V. Société de théologie du Midi (Nîmes).

BUREAU. — *Président :* M. Grotz. *Vice-président :* M. Babut. *Trésorier :* M. Picheral. *Secrétaire :* M. G. Fayot.

TRAVAUX PRÉSENTÉS

6 décembre 1898. *Les discours de P. Minault*, par M. le pasteur Neel.

2 mai 1899. *Le péché*, par M. le pasteur Bordage. Etude publiée dans la « Revue de théologie et de philosophie. »

13 décembre 1899. *Jésus notre Modèle, d'après Sheldon*, par M. le pasteur Bourelly.

[1] Cette étude a paru dans les *Actes de la Société pastorale suisse*, et à part en brochure, chez Eggimann (Genève).

VI Société de théologie de Paris.

Bureau. — MM. A. Matter, ancien professeur ; A. Weber, pasteur ; R. Allier, professeur ; *Secrétaire :* Eug. de Faye, pasteur et professeur. Le *Président* est désigné pour chaque séance.

TRAVAUX PRÉSENTÉS

15 novembre 1898. *Darwin et Jésus-Christ*, par M. Pétavel-Ollif, docteur en théologie. Cette étude a paru dans la « Revue chrétienne » du 1er mars 1899.

20 décembre 1898. *Le Christ du dogme, le Christ de la critique et le Christ de la foi*, par M. le doyen Sabatier.

17 janvier 1899. *L'histoire sainte et la foi religieuse*, par M. le professeur Ménégoz. (« Revue chrétienne, » février 1899 ; reproduite dans les « Publications diverses sur le fidéisme, » par Ménégoz, 1900.)

21 février 1899. *Saint Ambroise et les origines du dogme de l'intolérance cléricale*, par M. R. Allier, professeur. Cette étude a paru dans la « Revue chrétienne, » avril 1899.

14 mars 1899. *Des trois postulats de la conscience morale*, par M. le pasteur Labeille.

16 mai 1899. *Saint François d'Assise et les devoirs du protestantisme à l'heure actuelle*, par M. Paul Sabatier.

Eugène de Faye,

Secrétaire de la Société de théologie de Paris.

BULLETIN

THÉOLOGIE

Hermann Krüger. — Les huit premiers chapitres de la lettre de Paul aux Romains[1].

Les derniers mots du sous-titre : « le tout en français, » constituent une des originalités de ce remarquable commentaire, un tour de force, dirions-nous, s'il s'agissait de cela en des choses aussi sérieuses. Mais là n'est pas la principale victoire, bien que réelle, sous la plume et pour la pensée absolument en possession d'elle-même du professeur de Paris. La tentative lui a admirablement réussi, par suite d'un enseignement d'une haute valeur, et d'une sagesse qui sait distinguer entre la chaire professorale et le livre individuellement, solitairement consulté. Ce n'est ni du refroidi, ni du réchauffé. Malgré ses divisions et ses subdivisions un peu multipliées, comme en témoignent, à la fin, les treize pages de la table analytique des matières, nous sommes en présence d'un exposé animé, convaincant, qui ne s'est pas desséché en passant par l'explication de l'exégète, qui en a vécu tellement que ses lecteurs ne pourront qu'en ressentir les salutaires effets ; le plus grand nombre possible de lecteurs, qui n'auront pas à s'arrêter aux difficultés de la langue originale de l'apôtre. Ce qui ne veut pas dire, nous l'allons voir, que le même résultat, et un

[1] *Les huit premiers chapitres de la lettre de Paul aux Romains.* Traduction, arguments analytiques, notes et éclaircissements, le tout en français, par F.-Herm. Krüger, professeur à la Maison des missions évangéliques de Paris. — Lausanne, Georges Bridel & Cie éditeurs. Paris, librairie Fischbacher, 33, rue de Seine. 255 pages. Prix : 4 francs.

meilleur encore, n'aurait pas été atteint au moyen des termes grecs indispensables, traduits à propos.

Voyez d'abord la version, qui a le mérite d'être vraiment claire, qui n'est pas une molle paraphrase : elle devient nécessairement explicative, non sans infirmer peut-être la concision et l'énergie de l'enchevêtrement organique de la construction paulinienne, dès la suscription, à l'entrée du chapitre I, versets 1 à 7 :

« Paul, serviteur du Messie Jésus, apôtre de par un appel de Dieu, mis ainsi à part pour proclamer la bonne nouvelle de Dieu, nouvelle qui précédemment a été annoncée sous forme de promesse dans les saintes Ecritures par les prophètes de Dieu ; elle concerne son Fils, Jésus-Christ, notre Seigneur, né de la race de David, quant à sa nature terrestre, et, quant à l'élément surnaturel de son être, déclaré avec éclat Fils de Dieu par la résurrection d'entre les morts ; c'est par lui que nous avons reçu la grâce et l'apostolat, afin d'amener, pour la gloire de son nom, à l'obéissance de la foi toutes les nations païennes, au nombre desquelles vous êtes, vous aussi qui avez été appelés par Dieu pour être à Jésus-Christ, à tous ceux qui sont à Rome, bien-aimés de Dieu, saints par suite de leur vocation. Que la grâce et le salut vous soient accordés de la part de Dieu notre Père et du Seigneur Jésus-Christ ! »

Après un Commentaire bref sur les préliminaires de la lettre aux Romains, puis un Sommaire, arrivent les Notes : « verset 1. Construction : Paul... à tous ceux qui sont à Rome.... Les versets 2-6 forment une longue proposition incidente. L'apôtre y esquisse l'histoire de la bonne nouvelle et son contenu ; puis il définit le double caractère de Jésus-Christ ; ensuite, il mentionne le but de son apostolat ; et, en classant enfin les Romains parmi les nations auxquelles il se doit, il ménage la transition à la mention des destinataires de sa lettre. — *Serviteur*, ou mieux esclave, appartenant à son maître et dépendant de lui. — *Du Messie Jésus ;* quand le mot de Christ précède celui de Jésus, il faut lui conserver la valeur d'un nom commun. Il signifie « oint, » et est la traduction du mot hébreu Messie, qui a le même sens. Il s'agit de l'Oint par excellence. Voir l'Eclaircissement I, dans la seconde partie du volume. »

Et ainsi jusqu'au verset 39 du chapitre VIII, en indiquant, lorsqu'il y a lieu, les variantes, et en appelant fréquemment aux « éclaircissements. »

Ces éclaircissements, dans les pages 115 à 241, jettent une vive lumière sur les nombreux points de la théologie paulinienne, touchés dans la partie fondamentale de notre épître. Le critique de tout à l'heure est plus libre dans ses mouvements et peut approfondir ici, en même temps que développer avec précision, les notions que lui fournit l'exégèse de détail. La méthode est discutable ; elle a permis à M. Krüger à la fois de marcher avec l'écrivain sacré et de s'appuyer, chemin faisant, sur des explications antérieures ou ultérieures, parce que chaque éclarcissement comprend un ensemble d'alinéas mettant en relief telles et telles faces de la question.

Par exemple, au cours de l'éclaircissement VIII, intitulé *Foi et justification*, vous lisez, p. 141 : « Dieu justifie celui qui croit. Il est difficile dans la pratique de séparer de la justification la foi. On ne connaît vraiment la justification que lorsqu'on se l'approprie par le moyen de la foi. Mais en théorie, il convient de distinguer l'acte divin de la justification de l'acceptation de cette grâce par l'homme.

» En effet, la justification exprime avant tout une attitude de Dieu ; pour être plus précis, il faudrait ajouter que la justification est ce qu'on vient de dire, au moins dans les intentions de Dieu et par les prémisses de l'acte en question. Car la justification n'est rendue possible que par la rédemption opérée par Jésus-Christ. Sans rédemption, Paul ne saurait concevoir une justification. Et, on s'en souvient, la rédemption elle-même est une preuve manifeste de l'amour de Dieu. Ce n'est qu'après la rédemption, que Dieu déclare qu'il est prêt à pardonner et à justifier. Cependant, qui ne comprendrait ici l'insuffisance, l'incohérence même du langage humain pour parler en balbutiant de ce que Dieu pense et fait en dehors de nous et hors du temps ? Aussi même Paul ne parle-t-il guère de la justification sans mentionner aussitôt la foi. En d'autres termes, il ne sépare guère les dispositions et les intentions de Dieu de leur application directe aux cas de l'homme qui croit. Il n'insiste même pas sur la réconciliation opérée comme telle, bien que ce terme lui appartienne en propre, à l'exclusion des autres écrivains du Nouveau Testament, et que la réconciliation lui apparaisse comme un fait précis, rattaché directement à la mort de Christ. En réalité, la réconciliation n'a d'effet que pour ceux qui croient.

» En outre, il n'est pas sans importance de noter que Paul ne

dit jamais que la justice de Jésus-Christ, ni ses mérites, nous soient imputés ou soient considérés comme nôtres. Cette pensée semble lui être tout à fait étrangère ; aussi bien, elle implique un procédé trop mécanique ; ce serait, à son sentiment, une scolastique trop verbale. Paul, et tous les apôtres, sentent battre le cœur de Dieu ; même leur langage porte l'empreinte d'un christianisme ému, vibrant, personnel. L'obéissance de Christ, c'est-à-dire sa passion et sa mort, ouvrent les écluses du pardon, à savoir, de l'amour et des miséricordes divines ; alors Dieu pardonne , le péché pardonné n'est plus ; le pécheur pardonné est juste devant Dieu. Dieu le déclare ; il le veut. Il n'y a qu'une condition, une seule : Dieu justifie celui qui croit en Jésus (Rom. III, 26 et 22, 28, 30 ; I, 17 ; X, 4, etc.). »

Plus loin, p. 145 : « La justification, une grâce individuelle. La lettre aux Romains, de même que les autres écrits de Paul, présente donc clairement la justification comme un acte divin que la foi de l'individu considère ensuite comme réel et dont elle s'approprie le bénéfice. La justification n'est pas un attribut de l'Eglise, une prérogative de la communauté chrétienne, à laquelle chaque homme aurait part en se rattachant à cette communauté ou en y étant introduit par le baptême. Rien n'est plus contraire à la pensée de Paul que cette interprétation ecclésiastique ou sociale de la justification ; c'est un renversement des termes. Car l'Eglise est une association d'individus justifiés ; elle ne dispense pas plus la justification que l'absolution ou le pardon. Tous ces effets de la grâce de Dieu sont des actes divins ; comme telle notre pensée ne peut guère prétendre à les réaliser en eux-mêmes. Ils prennent, au contraire, par leurs effets, une réalité expérimentale dans la conscience de l'individu qui croit. Chacun de ceux qui croient est justifié (Rom. X, 4). Toi, individu, tu as été ainsi délivré (Rom. VIII, 2).

» L'Eglise a un autre rôle ; elle se borne, en cette matière, à proclamer et à propager la bonne nouvelle ; mais recevoir le message du salut, le croire, mettre toute sa confiance en Dieu, c'est l'affaire de chaque homme, chacun pour lui-même personnellement, sans autre intermédiaire que Jésus-Christ, de lui-même à Dieu directement. Cela, et cela seul, fait du pécheur un justifié et par le don de l'Esprit un chrétien. Ces chrétiens forment l'Eglise dont Christ est le chef, celle qui conquiert le monde. »

Autre exemple. L'éclaircissement XIII, p. 171 : *De la différence*

entre la première et la seconde moitié des huit premiers chapitres de la lettre aux Romains, arrête, pour commencer, l'attention sur « le vocabulaire des deux parties en question. On peut ne pas s'entendre sur le rôle de la seconde moitié du Ve chapitre entre ce qui précède et ce qui suit ; mais personne n'a jamais songé à nier la différence évidente qu'il y a entre le contenu des chapitres I à IV et celui des chapitres VI à VIII.... Pour aborder la question soulevée ici, on peut faire remarquer qu'il existe des marques extérieures, matérielles, pour ainsi dire, d'une différence entre la première et la seconde moitié des huit premiers chapitres ; ces indices suffiraient au besoin pour éveiller l'attention d'un lecteur qui ne se contente pas de cueillir, en suivant sa fantaisie, une parole de ci et une autre de là. Ainsi les termes de « justifier » et d' « imputer, » qui sont les mots saillants des chapitres III et IV, ne paraissent plus dans les chapitres VI à VIII, sauf dans la péroraison du dernier chapitre où l'apôtre rappelle ce qu'il a démontré dans le premier tiers de sa lettre. D'autre part, l'Esprit n'est mentionné dans la première partie qu'au chapitre V, comme pour préparer la transition à la seconde partie. Qui ne se serait aperçu qu'au chapitre VIII, au contraire, le terme d' « Esprit » tient une place proéminente dans le vocabulaire ? De plus, le mot de « péché, » au sens de puissance souveraine, est extrêmement fréquent à partir de la seconde moitié du chapitre V, ainsi que les termes opposés de « mourir » et de « vivre, » avec leurs dérivés et leurs synonymes. » Le vocabulaire grec n'aiderait pas mal en cette occurrence.

Nous en avons la conviction avec l'éclaircissement XIV, p. 176 : *Définition de quelques termes psychologiques employés par Paul.* « La première condition pour comprendre un homme, c'est de parler la même langue que lui, ou, du moins, de connaître la langue qu'il parle. Plus les sujets traités par cet homme sont délicats ou complexes, plus il sera amené à donner à certains mots des valeurs spéciales, et plus il importe de préciser la définition de ces expressions. On essayerait en vain de suivre avec intelligence l'analyse que Paul fait du péché, de la nature humaine et de la vie chrétienne, à partir du chapitre VIIe surtout, sans avoir fixé préalablement la signification qu'ont prise dans la langue de Paul, plusieurs mots devenus des termes techniques. En première ligne, il y a le terme de « chair » avec ses dérivés.... D'autre part, l'apôtre donne une signification caractéristique à

l'adjectif dérivé du mot « âme. » Il est difficile de rendre ce qualificatif en français. On dit animal (du latin *anima*, âme), ou psychique (qui n'est que l'équivalent du grec *psychè*, âme), ou encore naturel. C'est pour Paul un synonyme de charnel et de périssable, et une antithèse de spirituel, comme le montre fort bien le contraste établi entre le corps actuel, naturel, animal ou psychique, et le corps surnaturel ou spirituel (« pneumatique, » *pneuma*, esprit), au XVe chapitre de la première lettre aux Corinthiens, au verset 44 (cf. Rom. VII, 14 ; 1 Cor. II, 14). »

D'ailleurs, M. Krüger n'est nullement un ennemi du grec, de celui de saint Paul en particulier. Son travail n'a sa profonde portée que parce qu'il en est comme l'émanation en langue française, dans la très louable intention d'être accessible, sans verbiage, à tout homme réfléchi, aux étudiants surtout. Et la solide culture hellénique, biblique et classique, du savant interprète perce, en dépit de sa modestie, par un curieux contraste, dans sa dédicace : « Aux bien-aimés frères selon la chair et selon l'esprit, à Théodore et à Gustave, compagnons de combat et concitoyens dans les cieux, le domicilié et voyageur avec eux sur terre, le moindre, qui a composé ce petit livre, » dédicace de dix lignes en belles majuscules grecques, qui ne déparent point l'excellente impression du reste de l'ouvrage par la maison Georges Bridel & Cie :

ΤΟΙΣ ΑΓΑΠΗΤΟΙΣ
ΚΑΤΑ ΣΑΡΚΑ ΚΑΙ ΚΑΤΑ ΠΝΕΥΜΑ ΑΔΕΛΦΟΙΣ
ΘΕΟΛΩΡΩΙ ΚΑΙ ΓΟΥΣΤΑΦΩΙ

. . . . . .

Ο ΜΙΚΡΟΤΕΡΟΣ
Ο ΣΥΓΓΡΑΨΑΣ ΤΟΥΤΟ ΤΟ
ΒΙΒΛΑΡΙΔΙΟΝ

Quoi qu'il en soit de l'effort accompli par le professeur d'exégèse de la Maison des missions évangéliques à Paris pour rendre aussi parfaitement la pensée de l'original de Paul, son œuvre ne trahit aucune lassitude ; elle ne fait pas double emploi avec celles de ses devanciers les plus appréciés en pays de langue française, Bonnet, Reuss, Godet, Oltramare.

Ce dernier attendit de longues années avant de continuer son commentaire, dont la première partie parue en 1843 n'allait que jusqu'au chapitre V, verset 11. Nous souhaitons vivement que la

santé permette bientôt à M. Krüger, plus avancé, de nous donner enfin la suite, l'ensemble par conséquent, de ses études sur la plus importante et la plus complète des épîtres du Nouveau Testament.

E. COMBE.

P. S. Notre vœu n'a pu être exaucé. M. Krüger a succombé, à la fin de juillet, à la cruelle maladie qui le minait depuis des mois et qu'il a si vaillamment supportée. Mieux qu'ici-bas, et dans la langue du ciel, il rappelle à sa parenté du sang et à celle plus nombreuse de la foi l'assurance du salut, cet hymne par lequel il erminait, sur les traces de Paul, la fin du chapitre VIII, et dans sa traduction qu'il nous est fortifiant de reproduire :

« Mais nous sortons victorieux de toutes ces épreuves, par celui qui nous a aimés. En effet, je suis assuré que ni la mort ni la vie, ni les anges ni les dominations, ni le présent ni l'avenir, ni hauteur ni profondeur, ni quelque créature que ce soit, ne pourra nous séparer de l'amour que Dieu nous a témoigné dans le Messie Jésus notre Seigneur. »

L. GRANDGEORGE. — SAINT-AUGUSTIN ET LE NÉO-PLATONISME [1]

C'est une portion fort intéressante du livre des *Confessions* que celle où Augustin raconte l'impression que firent sur lui les ouvrages néo-platoniciens, à l'époque où il cherchait sa voie, n'étant plus manichéen et n'étant pas encore chrétien. Quelle influence le néo-platonisme a-t-il exercée sur le grand docteur de l'Eglise d'Occident? telle est la question que traite M. Grandgeorge dans un livre récemment publié par l'Ecole des Hautes-Etudes de Paris, section des sciences religieuses.

Dans ce travail, M. Grandgeorge se révèle historien érudit et consciencieux. Il collationne et compare de nombreux textes, il documente ses plus minimes assertions et s'interdit les considérations trop générales. C'est dire que son livre n'est pas d'une lecture facile, mais, ce qui est beaucoup plus important, il donne une impression d'impartialité absolue et de grande exactitude.

Pour quiconque désire connaître l'histoire de la pensée chrétienne, tout ce qui fera mieux connaître et comprendre Augustin est d'un grand intérêt. Peu d'hommes ont exercé une action com-

[1] *Saint Augustin et le néo-platonisme*, par L. Grandgeorge, élève diplômé de l'Ecole des Hautes-Etudes.

parable à la sienne sur la doctrine et la vie de l'Eglise. En recherchant ce qu'il a reçu du néo-platonisme, nous comprendrons mieux quelle est la part d'influence que l'hellénisme antique a exercée sur le développement du dogme chrétien. En effet, tandis que depuis Justin Martyr un grand nombre de Pères orientaux se nourrissaient de culture grecque, l'Occident restait réfractaire. On connait l'aversion que la philosophie inspirait à Tertullien. Avec Augustin une réaction se fit. Ce fut surtout par lui que le christianisme latin apprit à connaître et à estimer la philosophie hellénique et en particulier le néo-platonisme.

A vrai dire Augustin ne savait vraisemblablement pas le grec. De là les lacunes de sa culture philosophique. Il ne connaissait les écrivains grecs que par l'intermédiaire des latins, Cicéron en particulier. Ce qu'il en a le mieux connu, ce sont les œuvres de Plotin et de Porphyre, elles lui étaient familières, grâce à la traduction latine du rhéteur Victorinus qui lui-même s'était converti dans sa vieillesse. L'influence que le néo-platonisme exerça sur Augustin fut tout autre que celle du manichéisme. Dans ses *Confessions*, s'il rappelle son passé manichéen, ce n'est que pour s'humilier d'avoir pu partager d'aussi abominables erreurs. Les néo-platoniciens, au contraire, sont toujours cités avec respect, même lorsqu'il les combat.

Mais que fut cette influence ? Pour la mesurer, M. Grandgeorge analyse et compare chez Augustin et chez Plotin les doctrines de Dieu, de la Trinité, de la Création et de la Providence.

L'existence de Dieu, simple et immuable, son éternité, son ubiquité et sa spiritualité, voilà des conceptions dans lesquelles le néo-platonisme et le christianisme pouvaient se rencontrer. Dieu n'est soumis à aucune détermination, ni dans l'espace ni dans le temps, il est une pure essence, c'est ce qu'affirment à la fois le philosophe et l'évêque. Et cependant ni l'un ni l'autre n'ont pu rester absolument logiques avec cette conception, ils ont dû nécessairement statuer un minimum de détermination en Dieu et le déclarer cause de tout et souverainement bon. Ici Augustin fut plus affirmatif que Plotin, mais il est bien dans la même ligne.

Ces rapprochements pourraient ne pas prouver grand chose, sinon que le néo platonisme avec sa haute spiritualité et le christianisme avec la tournure philosophique que les Pères grecs lui avaient donnée étaient devenus proches voisins. Mais ce qui est digne de remarque, ce sont certaines ressemblances de détail.

Lorsque Augustin développe ces idées, les termes qu'il emploie rappellent directement ceux de Plotin, les comparaisons sont les mêmes. S'il n'y a pas eu imitation, il y a eu en tout cas influence de l'un à l'autre.

Il est fort intéressant de comparer chez les deux penseurs la doctrine à laquelle on peut donner le nom de Trinité. Le Dieu de Plotin comporte trois hypostases. Celui des conciles œcuméniques et d'Augustin est un en trois personnes. Plusieurs Pères déjà ont constaté cette ressemblance. Mais l'accord est plus apparent que réel. En effet, le Un-Premier de Plotin est, nous l'avons vu, en dehors de toute détermination. Le Père céleste qu'Augustin a connu et adoré est éminemment personnel. L'Intelligence, seconde hypostase néo-platonicienne, a bien une parenté avec le Logos des Pères grecs. Augustin lui-même a fait le rapprochement dans un passage fort intéressant des *Confessions :* « Que le Verbe était dès le commencement, que le Verbe était en Dieu et que le Verbe était Dieu, que toutes choses ont été faites par lui et que rien n'a été fait sans lui, que tout ce qui a été fait a vie en lui, que la vie était la lumière des hommes... voilà ce que je lus dans les livres (des néo-platoniciens). » Mais en même temps Augustin a signalé la grande différence. « Je n'y lus pas que le Verbe a été fait chair et qu'il a habité parmi nous.... Je n'y lus pas qu'il s'est anéanti lui-même jusqu'à la mort, même jusqu'à la mort de la croix [1]. » Et même en comparant l'Intelligence néo-platonicienne, non pas au Christ-Sauveur, mais au Logos préexistant, l'assimilation ne saurait être faite. L'Intelligence ignore le monde sensible et l'activité humaine.

Enfin l'Ame du monde, troisième hypostase, est créatrice, tandis que l'Esprit saint ne l'est pas. Le néo-platonisme du reste ignore totalement l'amour qui caractérise l'Esprit saint.

Ainsi les trois hypostases sont foncièrement différentes des trois personnes de la Trinité. De plus les rapports entre les trois personnes et les trois hypostases ne sont pas les mêmes. Les trois hypostases sont subordonnées l'une à l'autre, tandis que les trois personnes sont consubstantielles et coéternelles. Sur ce point Augustin a été strictement orthodoxe, et même s'il a incliné d'un côté ce n'est pas vers le subordinatianisme, mais vers le modalisme. C'est ce que laissent entrevoir les analogies dont il se sert

[1] *Confessions*, livre VII, chap. 9.

pour expliquer la Trinité. Il compare en effet les trois personnes à trois moments de l'existence humaine, l'être, la connaissance et la volonté, ou bien la mémoire, la pensée et la volonté. Or, le modalisme est l'opposé de la théorie émanatiste de Plotin.

Même différence, on pourrait dire même opposition dans les vues de Plotin et d'Augustin au sujet des rapports entre Dieu et le monde. Sans doute l'un comme l'autre voient en Dieu la cause de tout, mais pour Plotin le monde doit sa naissance à une émanation, tandis que pour Augustin il la doit à une création. Augustin lui-même a signalé cette différence. Mais, étant donnée leur conception de Dieu, les deux penseurs se trouvent en présence de la même difficulté. Comment concilier cette émanation ou cette création avec la thèse de l'immutabilité de Dieu ? Pour y répondre, Augustin se rapproche de nouveau de Plotin en affirmant qu'on ne peut distinguer en Dieu la pensée et l'action et en faisant rentrer toute chose créée dans le plan primitif du monde.

Le point où nous saisissons les analogies les plus frappantes entre Plotin et Augustin, c'est la doctrine de la Providence et le problème du mal. Le néo-platonisme s'était élevé dans ce domaine à une très grande hauteur, ce qui rapprochait ses conceptions de celles des chrétiens. En outre Plotin et Augustin avaient combattu des adversaires semblables, l'un les Gnostiques, l'autre les Manichéens, qui les uns et les autres partaient d'un principe dualiste. Ainsi Augustin eut tout naturellement recours dans la lutte aux arguments qu'il trouva chez Plotin. Il n'eut pas à les modifier sensiblement pour les faire concorder avec ses propres pensées.

Le monde est l'œuvre d'un parfait artiste qui a tout bien créé. Son action se manifeste dans l'ordre même qui règne dans l'univers. Cependant le mal existe ; d'où vient-il ? Si l'on veut éviter le dualisme et affirmer que tout ce qui a été créé est bon, une seule réponse reste possible, Augustin et Plotin l'ont faite l'un et l'autre : le mal est une négation, il n'a pas d'existence en lui-même, il est un moindre degré dans le bien. La créature finie est bonne, mais n'est pas la bonté parfaite. Le bien est dans l'ensemble et non dans le particulier. Plotin et Augustin se rencontrent plus loin encore dans l'affirmation que même le mal a sa place dans l'ordre du monde. Le mal est un facteur du progrès, l'injustice humaine doit servir à la punition du coupable pour le bien du juste, elle sert à réaliser le principe même de toute justice : A chacun selon ses œuvres.

Ainsi, dès qu'on se place en présence de l'ensemble, de l'univers, les imperfections de détail disparaissent dans l'harmonie de l'ensemble : « Notre Dieu a fait toutes choses très bonnes, » dit Augustin. « Dieu a fait l'univers beau, complet et harmonieux, » dit Plotin.

« L'enquête que nous venons de faire, dit M. Grandgeorge, clôt le débat qui s'était élevé au sujet du néo-platonisme de saint Augustin. » Voici les conclusions que M. Grandgeorge en tire : L'influence néo-platonicienne sur Augustin est indéniable. Mais les ouvrages de l'évêque d'Hippône dans lesquels nous trouvons des réminiscences ou des emprunts des néo-platoniciens appartiennent surtout à la période de sa vie qui précéda ou suivit immédiatement son baptême. Dès lors, plus il est devenu chrétien, plus il s'est rendu indépendant de ses anciens maîtres. Le néo-platonisme a agi sur Augustin en le dégageant du manichéisme, en le portant vers le christianisme et en lui fournissant des arguments contre des adversaires analogues. Le néo-platonisme fut pour Augustin une doctrine transitoire. A partir de sa conversion cette influence alla s'amoindrissant et il fut avant tout chrétien.

M. Grandgeorge nous permettra de développer quelque peu cette conclusion. L'Augustin que nous avons vu disciple de Plotin, est-ce tout Augustin, est-ce l'Augustin de l'histoire, le rénovateur de la piété en Occident, le docteur et le Père de l'Eglise au sens le plus vrai du mot ? Ce qui a fait la vraie originalité et la grande puissance d'Augustin, c'est la doctrine de la grâce. Sans doute cette doctrine n'est pas indépendante de celles de la Providence et du mal où nous avons retrouvé des traces de néo-platonisme, mais elle n'en est pas nécessairement dérivée. La doctrine de la grâce, Augustin n'a pas pu l'emprunter à la Grèce antique par la simple raison qu'elle transporte l'âme dans un domaine que ni Plotin, ni personne dans le monde païen n'a connu ni même entrevu. C'est une doctrine spécifiquement chrétienne qui ne peut avoir ses racines que dans l'Evangile.

Ainsi, Augustin a pu subir une influence néo-platonicienne, ce ne sont que les hommes sans culture qui ne subissent pas l'action du milieu philosophique. Mais Augustin a été grand et puissant, non parce qu'il a été à l'école de Plotin, mais parce qu'il a longuement médité à l'école de Jésus-Christ.

JEAN RAMBERT.

REVUES

Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft

Deuxième livraison.

H. Achelis : Trouve-t-on des vestiges du christianisme primitif dans les îles grecques? — *U. v. Wilamowitz-Möllendorff :* Un fragment de l'écrit de Porphyre contre les chrétiens. — *E. Preuschen :* La traduction arménienne des Testaments des douze patriarches. — *W. Bousset :* Les Testaments des douze patriarches. — *Eb. Nestlé :* Miscellanées : 1. Une citation importante des Didascalia. 2. L'auteur de la 1re épître de Clément était-il d'origine sémitique? — *E. Preuschen :* La parole énigmatique à travers un miroir, 1 Cor. XIII, 12. — Bibliographie.

Zeitschrift für Theologie und Kirche

Troisième livraison.

Schüler : La conception de l'âme chez Plotin et chez Origène. — *Niebergall :* Christianisme et théosophie.

Quatrième livraison.

Kölbing : Caractères distinctifs de la théologie de Zinzendorf. — *Kessler :* Miracle et causalité.

Zeitschrift für Kirchengeschichte

XXIe vol., deuxième livraison.

Fiebig : Le plan du λόγος πρὸς Ἕλληνας de Tatien. — *Dräseke :* L'évêque Anselme de Havelberg et ses ambassades à Byzance. — *Pflugk-Hartung :* Adhérents, adversaires et ressources de Louis de Bavière dans sa lutte avec la curie. — *Bauer :* La dispute de Luther à Heidelberg. — *Becker :* Extraits des procès-verbaux de « visitations » ecclésiastiques de Köthen en 1567. — *Neu :* Contribution à l'histoire du célibat des ecclésiastiques catholiques-romains.

Neue kirchliche Zeitschrift

Avril.

L. H. Ihmels : Comment devenons-nous certains de la vérité chrétienne ? — *J. Boehmer :* Théologie et laïques (fin). — *Luther* (à Réval) : Liberté chrétienne et pélagianisme.

Mai.

Th. Zahn : Quelques documents de l'ancienne Eglise récemment découverts (I. Sermons d'Origène ou de Novatien. — II. Fragments coptes d'un évangile apocryphe). — *F. Büttner :* En quoi Zinzendorf a bien mérité de la théologie. — *Luther* (Réval) : Liberté chrétienne et pélagianisme (suite). — *E. Chr. Achelis :* Remarques sur la prétendue confession de foi pour la confirmation, de Waldeck, 1529. — *P. Tschackert :* A propos de la date de la naissance de Luther.

Juin.

Th. Zahn : Documents de l'ancienne Eglise récemment découverts (III. La « Didascalia » latine. — IV. Le « Testament de notre Seigneur Jésus-Christ » en syriaque). — *Luther :* Liberté chrétienne et pélagianisme (fin). — *Kolde :* Edward Irwing. Essai biographique. — *P. Ewald :* 1 Cor. XI, 10 («Voilà pourquoi la femme doit avoir une ἐξουσία sur la tête à cause des anges »).

Zeitschrift für praktische Theologie

Deuxième livraison.

Diehl : Les « Acta Synodica Comitatus Cattocubitensis » (Catzenelnbogen) récemment découverts dans les archives de Darmstadt. — *Bassermann :* La catéchétique et la théologie pastorale de Richard Rothe. — *Kreutzer :* Du besoin d'un nouveau livre de prières. — *Mau :* Le service funèbre. Etude de théologie pastorale. — *G. Wendt :* Discours prononcé lors de la confirmation des « cadets » à Plön (sur Prov. XXIII, 29). — Bulletin.

Schweizerische theologische Zeitschrift.

Deuxième livraison.

David Strauss : Etudes linguistiques sur les fragments hébreux du livre de Ben-Sira. — *R. Schoeller :* Catholicisme et ultramontanisme (fin). — *J. Studer :* Psychiatrie et cure d'âmes (suite). — *G. Linder :* Distinction des sources dans Ev. selon Jean, chap. II et III. — Bulletin.

Revue néo-scolastique

Mai.

A. Goffart : Les « Esprits animaux ». — *Cyr. van Overbergh :* Les courants sociologiques du XIXe siècle. — *D. Mercier :* Observations et discussion (I. La notion de la vérité. — II. L'induction complète et l'induction scientifique. — III. La science moderne et la philosophie thomiste). — *H. Lebrun :* La reproduction (suite et fin). — *M. D. W. :* La philosophie scolastique aux Congrès de l'Exposition de Paris. — La traduction française de la terminologie scolastique. — Comptes-rendus. — Revue des revues.

Revue internationale de théologie

Avril-juin.

J. Langen : Denys l'Aréopagite et les Scolastiques (all.). — L'évêque *Weber :* La controverse au sujet de l'athéisme de Fichte et la notion de Dieu du christianisme positif. Fin (all.). — *D. Kyriakos :* Les idées religieuses du philosophe Paul Janet (all.). — *E. Michaud :* Les corruptions de l'idée catholique. II. Le catholicisme et le scolasticisme. — *Le même :* Les ordinations irrégulières. — Rev. *Farquhar :* L'Eglise visible (angl.). — *Schirmer :* Echos du joséphinisme en Autriche jusqu'au delà du milieu du dix-neuvième siècle (all.). — *Le même :* W. Beyschlag et ses « Souvenirs. » — Rev. *Lias :* Education cléricale en Angleterre (angl.). — Correspondances. — *E. Michaud :* Franz-Henri Reusch. Nécrologie. — Bibliographie théologique. — Chronique théologique et ecclésiastique.

Rivista Cristiana

Avril.

T. Jervis : Sympathies sociales. — *A. Taglialatela :* Longs sermons. — *F. Rostan :* Une expérience de journalisme chrétien (Sheldon). — *G. Grilli :* Le mouvement « Los von Rom! » en Autriche. — *E. Bosio :* Lettre à un étudiant anticlérical. — *E. Comba :* Revue du mois. — Extraits de revues allemandes, anglaises, françaises et italiennes. — Petites notices.

Mai.

Em. Comba : Julie Gonzague. Vicissitudes et idéalisme progressif de la plus belle femme d'Italie aux temps de la Réforme. — *P. G. Franceschini :* Le père des « suprahumains » ou les idées religieuses et morales de Nietzsche. — *Carlo Comba :* L'hygiène dans la célébration de la Sainte-Cène. — *E. Bosio :* Eclaircissements bibliques (2 Cor. I, 24). — *G. Luzzi :* Revue du mois. — Extraits des revues. — Petites notices.

JOSEPH DE MAISTRE THÉORICIEN DE L'ULTRAMONTANISME[1]

PAR

EMILE LOMBARD

Avant-propos.

On a beaucoup écrit sur Joseph de Maistre. Des critiques qui comptent parmi les premiers du siècle se sont attachés à caractériser en lui l'homme privé, le politique, le moraliste, l'écrivain. Mais il valait la peine d'insister sur la conformité de point de vue qui existe entre l'auteur de *Du pape* et les représentants actuels de l'idée romaine. Montrer que de Maistre fut avant tout le théoricien de l'ultramontanisme, tendance qui logiquement devait prévaloir et devenir officielle dans l'église, tel a été notre but en écrivant les pages qu'on va lire.

Si nous livrons aujourd'hui au public, sans la modifier essentiellement, cette étude présentée il y a deux ans à l'Académie

[1] Principales sources : *Œuvres complètes de J. de Maistre*, 14 volumes. Lyon, Vitte et Perrussel, 1884. — Villemain, *Cours de littérature française. Tableau du XVIIIe siècle*, 4e partie. Paris, 1829 — Sainte-Beuve, *Portraits littéraires*, t. II. Paris, 1862. — *Port-Royal*, t. III, ch. XIV. — *Causeries du lundi*, t. IV (1851) et t. XV (1860). — E. Scherer, *Joseph de Maistre* (Revue de théologie et de philosophie chrétienne, septembre 1853). — Louis Binaut, *Joseph de Maistre. Ce qu'il devient* (Revue des Deux-Mondes, 1er décembre 1858). — *Joseph de Maistre et Lamennais* (ibid., 1er février 1861). — Emile Faguet, *Politiques et moralistes du XIXe siècle*, 1re série. Paris, Lecène, Oudin & Cie, 1891 — M. de Lescure : *Le comte Joseph de Maistre et sa famille*. Paris, H. Chapelliez & Cie, 1893. — George Cogordan, *Joseph de Maistre* (collection des grands écrivains français). Paris, Hachette, 1894.

de Neuchâtel pour obtenir le grade de licencié en théologie, ce n'est pas dans la pensée qu'elle se distingue par quelque mérite spécial des innombrables dissertations qui chaque année vont dormir sous la poussière des bibliothèques académiques ; c'est qu'elle nous paraît emprunter aux préoccupations de l'heure présente un certain intérêt d'actualité. En un temps où le catholicisme, fort du concours de toutes les puissances de réaction, essaie d'enrayer par une suprême résistance les conquêtes de l'esprit protestant, tout ce qui contribue à définir, en les opposant l'un à l'autre, les deux principes en présence, a sa raison d'être et son utilité. Or, étudier de Maistre, c'est apprendre à connaître l'âme catholique dans ce qu'elle recèle de plus incompatible avec les aspirations émancipatrices d'un protestantisme conséquent.

CHAPITRE PREMIER

De Maistre et le principe du catholicisme.

Longtemps on a considéré Joseph de Maistre comme un être d'exagération et d'excentricité, comme un esprit en rupture de ban, comme un utopiste incorrigible, comme le type, enfin, de l'homme qui, par principe et pour son plaisir, n'est d'accord avec personne, surtout pas avec ses amis. Ce qui a contribué à créer et à accréditer cette légende, c'est qu'en effet, de son vivant, il a été taxé d'outrance par ceux-là mêmes qui semblaient le mieux faits pour le comprendre.

Et pourtant de Maistre n'est pas un isolé. Sa pensée, si hardie qu'elle paraisse, ne lui appartient pas en propre. Les thèses qu'il a soutenues avec tant de brio et de verve paradoxale sont en réalité, malgré le ton de défi qui leur donne un air d'hétérodoxie, le produit d'une mentalité commune à tous les vrais catholiques.

Seulement, outre le mérite de revêtir d'une forme très personnelle des idées qui, au fond, l'étaient très peu, il a eu celui de les préciser comme jamais encore on ne l'avait fait, pour mieux les opposer aux maximes de son temps. En les dégageant du vague relatif où elles flottaient, il les a enrichies et

fécondées, et ainsi, d'un principe qui déjà depuis de longs siècles agissait dans la société, il a su tirer des conséquences que jusqu'à lui on entrevoyait à peine.

On reste en deçà de la vérité en disant que de Maistre a marqué dans l'histoire de la pensée catholique. Il faut dire qu'avec lui le catholicisme est parvenu à la pleine conscience de sa propre nature et des conditions normales de son développement.

Ce don remarquable de dégager l'esprit d'une institution et d'en donner par avance la définitive formule, est le fait, sinon d'un initiateur, du moins d'un interprète infiniment logique et clairvoyant. On a même appelé de Maistre un prophète. Nous serions mal venu à lui refuser ce titre, puisque notre intention est précisément de montrer qu'il a si bien pénétré l'essence du catholicisme, et vu si clairement quel parti l'Eglise pouvait tirer de la situation nouvelle qui lui était faite, qu'il s'est trouvé, grâce à cette intuition géniale, avoir devancé les temps et dressé le programme théocratique à la réalisation duquel la papauté n'a cessé de travailler dans le cours de notre siècle.

I

La vie et les écrits de Joseph de Maistre.

On nous reprochera sans doute de nous être cru obligé de refaire une biographie qui a été si souvent et si bien faite. Mais un coup d'œil jeté sur la vie de Joseph de Maistre nous aidera à comprendre comment il a pu, lui laïque, jouer un rôle si important dans la fixation du dogme romain.

Le père de Joseph de Maistre était d'origine languedocienne. Président du sénat de Savoie, il s'acquittait de ses fonctions avec fermeté et droiture, en homme pénétré de l'importance de sa charge et conscient des graves responsabilités qui pesaient sur lui. De son mariage avec une Savoisienne, Mlle Demotz, il eut dix enfants, dont l'aîné, Joseph, naquit à Chambéry le 1er avril 1753.

Au sein de cette famille, où la magistrature était héréditaire et aussi toutes les vertus du magistrat, le jeune de Maistre

reçut une solide éducation, dont il garda l'empreinte toute sa vie. « Ce qu'on appelle l'homme, a-t-il écrit, c'est-à-dire l'homme moral, est formé à dix ans. » Pour lui ce fut certainement le cas. Les leçons de sa mère surtout lui profitèrent. Jamais il n'oublia tout ce qu'il devait à la sollicitude de cette pieuse éducatrice.

Parvenu à l'adolescence, il fut confié aux jésuites. Eux aussi eurent une grande part dans la formation de son caractère. En 1816, lorsque cet ordre fut expulsé de Russie, il écrivait : « Je regrette beaucoup ces messieurs... à qui je dois de n'avoir pas été un orateur de l'Assemblée constituante[1]. » Il leur dut en tout cas ce respect de l'autorité, cette soumission aux puissances établies, dont il ne se départit jamais, même lorsqu'il eut gravement à se plaindre de son maître, le roi de Sardaigne. Ce respect, cette soumission, hâtons-nous de le dire, ne devinrent jamais de la servilité. De Maistre fut, comme on l'a dit, « le moins courtisan des hommes. » Sans quitter le ton de la vénération la plus sincère et la plus profonde, il savait faire entendre aux souverains des vérités de sa façon. Le sentiment de l'honneur familial et professionnel, développé en lui par son éducation première, préserva sa conscience du désastreux assoupissement qu'elle aurait pu contracter à l'école des révérends pères.

Mais s'ils ne réussirent pas à gâter son caractère, leur influence perce visiblement dans sa manière de raisonner, dans ses habitudes intellectuelles. Sa conduite fut toujours honnête ; sa controverse ne l'est pas toujours. Une dialectique subtile et serrée, derrière laquelle souvent se dissimule une grande pauvreté d'arguments, un talent peu enviable, celui de présenter les données d'expérience de manière à leur faire dire tout ce qu'on veut et rien que ce qu'on veut, un grand luxe d'ingénieux sophismes et de paralogismes éblouissants, voilà ce qu'on s'étonne moins de rencontrer chez lui, lorsqu'on sait sous quelle direction il a fait ses humanités.

Il quitta les jésuites pour aller à Turin étudier le droit. Sa

[1] Vol. V de la *Correspondance*, p. 204.

vie universitaire fut loin d'être dissipée. On ne cite de lui aucun trait de juvénile étourderie. Studieux, rangé, prodigue de sa peine et économe de son temps, il ne faisait jamais un pas sans but déterminé et jamais ne prenait de récréation en dehors des heures indispensablement consacrées aux relations de société. Dans les salons il montrait ce genre d'amabilité que développe l'éducation catholique et qui résulte, comme l'a observé Sainte-Beuve, d'une soumission parfaite aux règles prescrites par l'usage et la tradition. Il travaillait beaucoup, servi par une prodigieuse mémoire et par une extrême facilité d'assimilation. Mais, détail à noter, il n'apprenait que ce qu'on lui ordonnait d'apprendre. A vingt ans, il ne se permettait pas d'ouvrir un livre sans y avoir été expressément autorisé par sa mère. Et ainsi, il contracta ce pli de l'obéissance intellectuelle, qui plus tard, lorsque l'institutrice de ses jeunes années ne fut plus là pour le guider dans ses travaux et ses lectures, l'obligea à prendre l'Eglise pour directrice de conscience.

On est frappé en lisant sa correspondance, où son âme se montre à nu, de voir que les vertus, assurément belles et rares, qui lui valurent l'estime même de ses adversaires, étaient plutôt des dispositions héréditaires, entretenues et perfectionnées par l'usage du monde, que les fruits d'une vie morale personnelle et profonde. Certes il eut à traverser des épreuves qu'il supporta avec dignité et qui donnèrent à son pur caractère la trempe de l'acier. Certes, mieux que personne, il sut discerner au fond de son âme la mystérieuse présence du péché originel et en frémir d'effroi. Mais c'est toujours en dehors de lui, dans le riche arsenal de dogmes et de préceptes que détient l'Eglise, qu'il alla chercher des armes pour vaincre le mal et des réponses aux douloureux problèmes de la vie. Inutile de faire remarquer combien l'on risque, à ce compte-là, d'avoir à se contenter de solutions artificielles et de victoires illusoires.

Ses études terminées, le jeune de Maistre revint à Chambéry, où il débuta dans la magistrature en 1774, l'année même de la mort de sa mère. La Savoie à cette époque faisait partie du royaume sarde. Sous l'administration pacifique de princes bien intentionnés, ce petit pays montagnard jouissait d'une prospé-

rité relative, sans se ressentir du malaise qui pesait alors sur l'Europe. L'esprit nouveau, qu'on appelait l'esprit philosophique, n'y avait guère pénétré, et les préjugés aristocratiques y régnaient sans rencontrer d'opposition sérieuse. Dans cet asile de paix, de bien-être et de routine, de Maistre vécut une série de monotones années, durant lesquelles, tout en vaquant avec zèle à ses fonctions, il ne négligea rien pour accroître et approfondir ses connaissances. Il lisait beaucoup et d'une manière très profitable. Toujours la plume à la main, il transcrivait des textes, prenait des notes et rédigeait de volumineux extraits, commençant ainsi à amasser ce trésor d'érudition où il puisa abondamment lors de la composition de ses ouvrages. En fait d'événements marquants dans cette période de sa vie, on ne peut citer que son mariage de raison avec Mlle de Morand, en 1786, et deux ans plus tard sa nomination à la charge de sénateur, peu après la mort de son père, auquel il succéda.

A cette époque, quoique très attaché au catholicisme, il était loin d'être encore le fougueux théocrate que donnent à connaître le livre *Du pape* et les *Soirées de Saint-Pétersbourg*. Son système politico-religieux ne devait sortir que plus tard, sous la pression des circonstances, de ses croyances traditionnelles. Il subissait alors, comme tout le monde, l'influence de Rousseau. Dans une allocution qu'il prononça en 1775, à l'occasion d'un voyage de Victor-Amédée en Savoie, il exprima des idées assez libérales pour lui valoir un blâme de la chancellerie de Turin. Son *Discours sur le caractère extérieur du magistrat* (1784) est intéressant en ce qu'il révèle l'austère et haute idée que se faisait de Maistre des devoirs de sa vocation. Qu'on en juge par ce fragment : « Enfin, messieurs, lorsqu'il s'agit de captiver la conscience publique, la règle qui les renferme peut-être toutes, c'est d'aller toujours et sur tous les points au delà de nos obligations.... Celui qui dispute avec ses devoirs est tout prêt à les violer ; et peut-être ne sommes-nous sûrs de nos qualités estimables que lorsque nous avons su leur donner quelque chose d'exalté qui les approche de la grandeur. »

Rien cependant, dans ces productions de jeunesse, ne pouvait encore donner la mesure de sa personnalité. Très porté

déjà vers les études théologiques, très curieux de sonder l'au delà, il se mit à lire les ouvrages des *illuminés*. On comprenait sous cette dénomination des sectes n'ayant entre elles que peu de rapport, les francs-maçons, les adeptes de l'*Aufklärung* et les mystiques de toute espèce qui pullulaient à la fin du siècle dernier, comme les spirites à la fin du nôtre. Le même phénomène se produit toutes les fois que la religion a subi de graves atteintes. Elle prend sa revanche en se réintroduisant subrepticement, sous mille formes saugrenues, dans les milieux d'où l'on s'était flatté de la bannir pour toujours. En ces temps de trouble et d'universel malaise, les esprits passaient avec une merveilleuse facilité du rationalisme le plus plat à la mysticité la plus exaltée. De là résultait une confusion sans nom. Joseph de Maistre paya son tribut à la maladie du siècle. Il se lia avec des *martinistes* de Lyon, assista à leurs séances et se prit d'enthousiasme pour leurs écrits. Dans une lettre adressée à sa sœur, il prend assez vivement la défense de Saint-Martin [1], que celle-ci admirait médiocrement et allait jusqu'à accuser d'hétérodoxie. Dans la suite, lorsqu'il eut acquis une conscience nette de ce qui est conforme au dogme catholique et de ce qui lui est contraire, il changea d'avis sur ce point et signala le danger de l'illuminisme sous toutes ses formes, tout en gardant personnellement un excellent souvenir des doux rêveurs qu'il avait connus à Lyon. Mais au point où nous en sommes de sa carrière, il donnait fortement dans leurs idées. Son amour du mystère et des initiations secrètes le fit même s'affilier à une loge maçonnique qui s'était fondée à Chambéry. Cette loge, inoffensive et insignifiante au dire de Rodolphe de Maistre, à qui l'on doit une biographie de son père, donna néanmoins de l'inquiétude à l'autorité. Elle ne tarda pas à être dissoute, malgré les démarches de de Maistre, que ses « frères » avaient délégué à Turin pour parler au roi en leur faveur. Tout cela naturellement ne contribua pas à le faire bien noter à la cour.

Sur ces entrefaites éclata la révolution, dont la Savoie ne

[1] La secte ne tire pas son nom de ce célèbre théosophe, mais d'un certain Martino Pasqualès, ou Martinez Pasqualis, né vers 1715, mort à Saint-Domingue en 1779.

tarda pas à subir le contre-coup. Cet événement eut pour effet de révéler de Maistre à lui-même. Jusqu'alors il avait été un bon catholique, soucieux de se défendre contre tout soupçon d'hérésie, et rien de plus. La révolution lui fournit l'occasion d'affirmer son catholicisme avec force et de l'opposer hardiment aux idées régnantes. Ajoutons qu'il se mêla une bonne part de ressentiment personnel à son ardeur anti-révolutionnaire. Il perdit ses biens, fut atteint dans ses affections domestiques, froissé dans ses convictions les plus chères. Il garda, de cette période orageuse, un souvenir dont les années ne purent atténuer l'amertume.

La Savoie fut envahie en 1792 par l'armée de Montesquiou. Tandis que ses frères rejoignaient les troupes royales, Joseph de Maistre se retira à Aoste, avec sa femme et ses deux enfants. Mais la *loi des Allobroges* ayant paru, enjoignant aux émigrés de rentrer en Savoie, sous peine de confiscation de leurs biens, Mme de Maistre quitta Aoste précipitamment, traversa les Alpes au cœur de l'hiver et revint à Chambéry, où son mari ne tarda pas à la rejoindre. Suspect à l'autorité républicaine, en butte à des tracasseries administratives, il dut bientôt reprendre le chemin de l'exil, laissant en Savoie Mme de Maistre, qui venait de mettre au monde son troisième enfant, cette Constance que son père ne devait revoir qu'au bout de vingt ans.

Réfugié à Lausanne, il eut des relations suivies avec les émigrés français qui avaient trouvé asile dans cette cité accueillante et aimablement intellectuelle. Il correspondit assidûment avec le baron Vignet des Etoles, qui représentait à Berne le roi de Sardaigne. On trouve dans les lettres qu'il adresse à cet ambassadeur les linéaments de ses principales théories. Mais il ne tarda pas à en donner un exposé plus complet. De ce séjour à Lausanne datent les *Lettres d'un royaliste savoisien*, l'*Adresse des émigrés à la Convention nationale*, le *Discours à la marquise de Costa sur la mort de son fils Eugène*, *Jean-Claude Têtu*, les *Cinq paradoxes*, et enfin les *Considérations sur la France* (1796).

Il avait entrepris un travail gigantesque. Il voulait traiter toutes les questions se rapportant à l'origine, à l'exercice et

aux prérogatives de la souveraineté[1]. A cette fin il assembla une foule de documents qu'il se proposait d'ordonner en un discours suivi. Le temps lui manqua. De cette colossale compilation il nous reste cependant deux fragments, rédigés par l'auteur et publiés après sa mort sous les titres de *Bienfaits de la Révolution* et d'*Etude sur la souveraineté*. Mais pour qu'un tel labeur ne nous parût pas avoir été dépensé en pure perte, il nous suffirait d'avoir les *Considérations*, où se trouvent utilisés en partie les matériaux de ce vaste ouvrage inachevé.

Les *Considérations* fondèrent la gloire de Joseph de Maistre. Dans ce livre, éclatante révélation de sa personnalité, sont abordés de front les problèmes dont la solution intéressait l'Europe entière. La République française durera-t-elle ? Non ; car le crime et l'erreur sont deux puissances essentiellement destructives qui ne peuvent rien créer de durable. Le crime de la révolution, c'est d'être un attentat contre la souveraineté, qui est de droit divin. Son erreur, c'est d'avoir voulu fabriquer de toutes pièces une constitution, comme si l'homme, livré à lui-même, pouvait établir quoi que ce soit de pareil, comme si une institution quelconque pouvait subsister en dehors du christianisme, c'est-à-dire de la religion catholique. Quel a été le dessein de la Providence, en livrant la France aux horreurs de la révolution ? C'est de lui infliger le châtiment qu'elle mérite, elle qui, abusant de sa suprématie, s'en est servie pour démoraliser l'Europe. C'est en même temps de la purifier, de la régénérer, afin qu'elle redevienne ce qu'elle était dans les siècles antiques, l'héroïque gardienne de la foi. Comment cette restauration se fera-t-elle ? Elle sera inattendue et pacifique. Quand la France aura, par l'effusion de son sang, suffisamment expié ses fautes, le roi légitime reviendra tranquillement s'asseoir sur son trône, aux acclamations d'un peuple heureux d'être pardonné. — Voilà le résumé exact, quoique sommaire, de cet ouvrage, qui eut un immense retentissement. Abstraction faite des magnifiques dons littéraires qui s'y déploient, le ton prophétique et intrépidement affirmatif qui y règne d'un

[1] Voir Lettre du 22 août 1794 au baron Vignet des Etoles.

bout à l'autre aurait suffi à en assurer le succès. Dès lors de Maistre est en possession des éléments essentiels de son système. Il n'aura plus qu'à le préciser et qu'à l'élargir.

Après trois ans passés à Lausanne, où sa femme et deux de ses enfants étaient venus le rejoindre, de Maistre fut appelé à Turin par Charles-Emmanuel IV, fils et successeur de Victor-Amédée III, qui lui alloua une modeste pension. Mais l'écrivain et le monarque étaient peu faits pour s'entendre. On trouvait, à la cour, l'auteur des *Considérations* trop enclin à la critique. C'est qu'en effet, à ses yeux, tout n'allait pas pour le mieux dans le meilleur des royaumes. Déjà dans sa lettre du 4 septembre 1793 au baron Vignet des Etoles [1], nous le voyons porter un jugement sévère sur la politique royale, dont il déplore la maladresse. Le nouveau gouvernement lui donna les mêmes sujets de mécontentement. Comme, à Turin, il lui était loisible d'observer sur place les bévues du gouvernement, il ne se fit pas faute d'exprimer tout haut sa manière de voir, ce qui déplut fort.

Son séjour dans cette ville ne devait du reste pas être long. Des désordres éclatèrent, que le roi ne sut ni prévenir ni réprimer, et qui l'obligèrent à s'enfuir en Sardaigne, après avoir fait acte d'abdication. De Maistre dut en toute hâte s'embarquer pour Venise. Après une navigation des plus périlleuses sur le Pô, il arriva dans la cité de Saint-Marc. Là il passa deux mortelles années de misère, ayant à peine de quoi subvenir à ses besoins matériels et à ceux des siens. Cette situation ne prit fin que lorsque les Russes, maîtres de Turin, eurent proclamé le rétablissement du roi dans ses Etats. De Maistre, nommé au poste de régent de la chancellerie royale de Sardaigne, s'installa à Cagliari, où il eut à s'occuper de réformer l'administration et de relever les finances de l'île, ce qui n'était pas une

[1] Faisant allusion à des représailles du roi contre les fauteurs de la révolution savoisienne, il s'écrie : « Comment ! la première idée du roi est de punir. A-t-on jamais rien imaginé de plus impolitique ? Tandis que les trois quarts de la Savoie sont sous le couteau, on s'amuserait à pendre en effigie ? Belle imagination en vérité ! Tandis qu'il faudrait inonder la Savoie d'écrits encourageants et consolateurs, ils ne pensent qu'à planter des potences ! »

petite besogne. En 1802, il eut la douleur de devoir se séparer de sa femme, rappelée à Chambéry par la nécessité de veiller sur le peu qui restait de leur fortune.

La même année il reçut du nouveau roi, Victor-Emmanuel, l'ordre de venir à Rome prendre ses instructions en vue d'une mission à Saint-Pétersbourg. Il s'agissait « de demander la restitution des Etats de terre ferme que le roi de Sardaigne avait perdus, ou du moins une compensation pour cette perte. » Cette demande, par parenthèse, avait peu de chances de recevoir satisfaction, le gouvernement russe ayant autre chose à faire qu'à prendre en main les intérêts de la dynastie sarde. Muni du double titre « d'envoyé extraordinaire et ministre plénipotentiaire, » de Maistre arriva à Saint-Pétersbourg. Ici commence une nouvelle phase de sa vie qu'il n'est pas possible de raconter en suivant un ordre chronologique; car ce ne sont pas des dates marquantes qui en font l'intérêt, mais un ensemble de circonstances qui se répartissent également sur une durée de quatorze ans.

Nous avons vu que de Maistre n'avait pas précisément la sympathie des autorités sardes Pendant le temps de sa mission en Russie, ce désaccord s'accentua. Il faut dire que l'extrême difficulté des communications entre Saint-Pétersbourg et Cagliari y fut pour quelque chose. De Maistre, qui devait le plus souvent agir de sa propre initiative, se voyait sans cesse exposé à mécontenter le roi, faute d'avoir pu le consulter. Quand, après un voyage de plusieurs mois, ses lettres arrivaient à Cagliari et instruisaient la cour de ses démarches, on ne comprenait pas les motifs qui l'avaient guidé, on lui répondait sur le ton de la méfiance et c'était une suite perpétuelle de malentendus pénibles.

On n'a qu'à parcourir sa correspondance pour voir à quel point il souffrait d'un pareil état de choses. Aux prises avec d'incessantes difficultés diplomatiques, il n'avait pas même la satisfaction d'être approuvé par le monarque dont il soignait les intérêts. Dans un langage parfois assez vif quoique toujours respectueux, il ne se lassait pas de lui poser cette alternative : « Qu'on me témoigne une approbation pleine et entière ou

qu'on me rappelle. » Mais la cour de Sardaigne, toujours hésitante, incapable d'une décision franche, persistait à le laisser où il était, sans lui adresser de blâme formel, mais en le privant de toute marque de confiance et de faveur.

Si la vivacité de son style et la pénétration de son jugement philosophique lui faisaient plutôt du tort dans l'esprit de Victor-Emmanuel, ces éminentes qualités lui valurent les bonnes grâces d'Alexandre. Ce souverain ne craignit pas de le consulter à plusieurs reprises sur des questions importantes touchant les intérêts religieux et sociaux de son empire. L'université catholique de Polock dut en bonne partie sa fondation aux mémoires dans lesquels de Maistre avait plaidé la cause des jésuites[1] et énuméré tous les services qu'ils étaient capables de rendre à l'Etat en combattant le *rascolnisme*[2], en éduquant la jeunesse et en veillant aux intérêts de la souveraineté[3]. Le moment vint même où Alexandre fit de l'illustre diplomate son rédacteur confidentiel. A ce titre de Maistre entra « dans les conseils les plus intimes. » Par là sa situation devenait délicate. Il dut opter entre le service de l'empereur et celui du roi de Sardaigne. Dans une conversation qu'il eut avec Alexandre (17 mars 1812) il lui fit cette déclaration : « Je ne puis me permettre aucun secret vis-à-vis de mon maître ; autrement je ne suis plus son ministre, mais le vôtre. » Cette parole, sans lui aliéner l'estime de l'empereur, mit fin à sa carrière de conseiller impérial, carrière dans laquelle il aurait pu s'élever fort haut.

Un événement le compromit plus gravement aux yeux de l'autorité russe : c'est l'affaire des jésuites.

Cet ordre ne laissait pas de se livrer à une clandestine propa-

[1] Cet ordre, supprimé en 1773 par la bulle *Dominus ac Redemptor Noster*, avait reçu de Pie VII, en 1801, l'autorisation de s'établir en Russie.

[2] Nom générique donné aux sectes de l'empire russe.

[3] Voir les opuscules rédigés à la demande du comte Razoumowski, ministre de l'instruction publique, et intitulés : *Cinq lettres sur l'instructien publique en Russie* (1810). — *Observations sur le « Prospectus disciplinarum »* (1811). — *Mémoire sur la liberté de l'enseignement public* (id.). — *Quatre chapitres sur la Russie* (id.).

gande parmi les classes élevées de la population. La conversion au romanisme du prince Gallitzin, neveu du ministre des cultes, ouvrit les yeux de l'empereur. On accusa les jésuites, dont le jeune homme était l'élève, d'avoir été pour beaucoup dans cette conversion. Et l'on soupçonna de Maistre, qui n'avait jamais caché le bien qu'il pensait d'eux, de n'être pas resté étranger à leurs manigances. Interrogé de la part d'Alexandre, il dut donner sa parole d'honneur qu'il n'avait jamais attaqué la foi d'aucun de ses sujets. Malgré cela, un peu de mécontentement contre lui resta dans l'air ; et son rappel qui eut lieu une année après l'expulsion des jésuites, décrétée le 2 janvier 1816, vint à propos pour le tirer d'une situation devenue embarrassante, si à propos qu'on ne peut s'empêcher de penser que l'affaire en question y fut pour quelque chose. Ce départ lui causa un sensible chagrin, malgré son désir d'être remplacé dans un emploi qui lui faisait l'effet « d'une longue disgrâce. » Il s'était attaché à la Russie. Il avait eu le bonheur d'y voir sa famille de nouveau réunie. Il y laissait son fils Rodolphe et son frère Xavier ; il y laissait aussi les nombreux amis qu'il s'était faits dans les cercles diplomatiques et dans la haute société russe, où l'on avait su apprécier son amabilité et ses mérites.

Ce monde brillant, très épris de grandes manières et de beau langage, était en effet le milieu le plus propice à l'épanouissement de son merveilleux talent de conversation. On se fit une fête de l'inviter à une foule de bals et de réunions mondaines. Il fut en relations avec plusieurs dames de l'aristocratie, parmi lesquelles Mme Schwetchine, qu'il contribua à convertir au catholicisme romain. Partout où il était reçu, on le consultait sur une infinité de sujets et il exposait ses théories favorites en d'étincelantes improvisations. Jamais, — ce trait est à noter, — il n'écoutait ses contradicteurs. Il était sujet à des accès de sommeil qui le prenaient sitôt qu'il s'interrompait de parler. Mais une fois parti sur un sujet qui l'intéressait, il était admirable, il pulvérisait toutes les objections qu'il lui plaisait de se faire à lui-même, il tenait sous le charme de sa parole ses auditeurs émerveillés. On se transmettait ensuite de bouche en bouche ses opinions, on commentait ses brillants monologues,

on citait ses mots : « Quand je les soigne, disait-il avec une satisfaction non dissimulée, ils font vite le tour de la ville. »

Ces succès de salon, à vrai dire, n'étaient pas de trop pour le dédommager des désagréments de son existence privée. Il recevait un traitement si insuffisant que pour faire bonne figure dans le monde il devait s'imposer de véritables privations. Il manquait de tout, même de vêtements assez chauds pour le protéger contre les rigueurs de l'hiver russe. N'ayant pas de quoi payer un secrétaire, il devait faire toutes ses écritures lui-même.

Pour se distraire de ses soucis, il avait recours au dérivatif par excellence, au travail. Les années qu'il passa à Saint-Pétersbourg furent les plus fécondes de sa carrière littéraire. C'est là qu'il composa, entre 1809 et 1817, tous ses grands ouvrages, — si l'on en excepte les *Considérations*, — sans compter un certain nombre d'écrits d'importance secondaire, mais très intéressants à consulter quand on veut connaître à fond sa pensée et l'étudier sous toutes ses faces. Plusieurs furent rédigés à la requête de personnes qui désiraient obtenir de plus amples éclaircissements sur telle ou telle question qu'il avait effleurée au cours de la conversation. Travaillant du matin au soir, admirablement servi par une santé de fer, prenant à peine le temps de manger, il trouvait moyen de satisfaire à toutes les demandes de ce genre, d'entretenir une correspondance considérable et de compléter ses connaissances par d'immenses et systématiques lectures. Malgré ce labeur accablant et au milieu de tous les tracas qui l'assaillaient, il ne se départit jamais d'une parfaite sérénité d'humeur et ne cessa jamais d'apporter en société un visage souriant, un parler gai, un esprit lucide.

Un pareil stoïcisme est digne d'être cité en exemple. Mais, comme l'a remarqué Scherer, quelque chose manquait à ce grand théologien laïque : c'est cette paix profonde, faite d'humilité et de ferveur, c'est cette douce flamme mystique qu'allume et entretient au fond des âmes une communion intime avec le Père, c'est le sentiment de la présence divine enfin, qu'il aurait peut-être possédé à un plus haut degré s'il avait cherché en Dieu celui dont la grâce ne connaît pas de bornes,

au lieu de voir en lui, avant tout, le législateur céleste dont on adore en tremblant les décrets.

Ce déficit une fois constaté dans la piété de Joseph de Maistre, on s'explique mieux pourquoi, dans la dernière période de sa vie, son caractère, au lieu de gagner en mansuétude, a presque tourné à l'aigreur.

Nous avons vu dans quelles circonstances il quitta Saint-Pétersbourg. Il arriva en France en juin 1817. On le reçut à Paris avec de grands égards. Louis XVIII, qui en 1804 l'avait chargé de corriger sa *Déclaration aux Français*, lui témoigna la faveur la plus flatteuse. A Turin, où Victor-Emmanuel avait de nouveau sa résidence, de Maistre fut accueilli aussi bien qu'il pouvait l'être par un monarque qui n'avait jamais su l'apprécier à sa juste valeur. Nommé « chef de la grande chancellerie du royaume avec le titre de ministre d'Etat, » il mit tout son zèle à ses nouvelles fonctions. Mais il était écrit qu'il ne s'entendrait jamais avec le roi. Il lui reprochait d'être trop sous l'influence des idées libérales, qui, malgré la Restauration, ne cessaient de gagner du terrain en Europe. Outre ce désaccord avec le souverain qu'il servait, diverses circonstances de famille contribuèrent à attrister sa vieillesse. Son livre *Du pape*, paru en 1819, lui fut aussi une cause de chagrin. Si cet ouvrage lui valut les éloges de quelques hommes dont l'opinion comptait, comme Châteaubriand, de Bonald, Lamartine et Lamennais, il déplut au clergé français, qui n'épargna rien pour le faire tomber dans l'oubli, et ne plut guère à Rome, qui ne chercha nullement à l'en faire sortir.

Il n'en fallut pas davantage pour assombrir les derniers jours du grand défenseur de la suprématie papale. Toujours plein de foi en l'accomplissement de ses prophéties, mais las de vivre, abattu, en proie à l'envahissement d'une paralysie lente, qui bientôt ne laissa d'intact en lui que son cerveau toujours actif et lucide, il vit venir la mort sans faiblesse, mais avec le regret amer d'avoir été méconnu. Il succomba, le 26 février 1821, à une attaque d'apoplexie.

De Maistre n'eut pas le temps de publier lui-même tout ce qu'il avait en portefeuille. Les *Soirées de Saint-Pétersbourg* ne

parurent qu'après sa mort (1821), et l'*Examen de la philosophie de Bacon* seulement en 1835. La publication de ses lettres, mémoires et opuscules, s'est poursuivie jusqu'en 1860.

Maintenant que nous possédons son œuvre dans sa totalité, elle nous apparaît comme un tout organique fortement lié. A partir des *Considérations*, dont nous avons donné la brève analyse, il nous est facile de nous rendre compte de l'élaboration de son système. Dans cet ouvrage étaient contenus en germe tous ceux qui l'ont suivi.

L'*Essai sur le principe générateur des constitutions politiques* (1814) reprend et développe cette thèse qu'une constitution, et en général une institution humaine, ne saurait être improvisée par une assemblée délibérante, mais doit reposer, pour être viable, sur un droit préexistant et non écrit. Les *Lettres sur l'Inquisition* tentent la réhabilitation du Saint-Office, en partant de ce principe, déjà exposé dans les *Considérations*, qu'attaquer le dogme catholique c'est attaquer la société et que par conséquent le pouvoir civil a le devoir de persécuter ceux que l'Eglise condamne. Le livre *Du pape*, à notre avis le plus remarquable que nous ayons de de Maistre, démontre avec une parfaite logique que le pape, chef d'une Eglise infaillible, doit incarner en lui cette infaillibilité, autrement elle s'évanouit comme un fantôme. L'ouvrage *De l'Eglise gallicane dans ses rapports avec le souverain pontife*, qui devait primitivement faire partie du précédent, développe le même point de vue en opposition au gallicanisme. Quant aux *Soirées de Saint-Pétersbourg*, on les donne en général pour le chef-d'œuvre de de Maistre. C'est en effet son ouvrage de prédilection, celui où, selon sa propre expression, « il a *versé sa tête.* » Cependant nous ne pouvons nous empêcher de les trouver, à part quelques pages d'un intérêt prophétique et d'un souffle puissant, inférieures à *Du pape*. Certains de ces entretiens fourmillent de telles puérilités et ont tellement vieilli qu'on a quelque peine à en soutenir la lecture. Le sous-titre que l'auteur a donné aux *Soirées : Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence*, est déjà tout un programme. Suivant toujours l'idée des *Considérations*, il a voulu dans ce livre montrer comment la

justice transcendante de Dieu s'exerce à l'égard de l'humanité, et comment les hommes peuvent s'associer à cette œuvre éternelle. *L'Eclaircissement sur les sacrifices* fournit des détails supplémentaires sur un point particulier de la même question. Enfin, tout ce système philosophique, politique et religieux ayant besoin d'une confirmation négative, de Maistre entreprit de réfuter l'œuvre de Bacon, qu'il exécrait comme étant le père authentique de toutes les erreurs modernes.

Presque mieux encore que ces livres savamment argumentés et enrichis d'une multitude de doctes citations, la correspondance privée et diplomatique de de Maistre nous permet de saisir au vol sa pensée, d'en suivre les détours, d'en noter les nuances. Elle nous initie à ses affections intimes, à ses préoccupations familières. Elle nous apprend avec quelle habileté il savait plier aux multiples exigences de la vie pratique le rigoureux absolutisme de ses théories. On en peut dire autant des *Mémoires et opuscules*, où il traite divers sujets spéciaux avec un grand sens des besoins de son temps.

Etudions de plus près le principe central qui donne vie et cohésion à cette pensée si ingénieuse et si riche.

II

Le principe générateur de sa pensée.

Ce qui frappe au premier abord quand on parcourt les ouvrages de de Maistre, c'est de le voir sans cesse opposer l'universel au particulier, la croyance générale à l'opinion individuelle. Dans ses attaques contre le protestantisme et la libre-pensée, — pour lui c'est la même chose, — cette opposition revient à chaque instant. En cela il se montre fidèle à la coutume de l'Eglise romaine, qui insiste beaucoup sur le caractère d'unité, partant d'universalité, qu'elle dit appartenir en propre à son enseignement. C'est l'argument qu'elle invoque avec prédilection contre l'hérésie, c'est celui dont Bossuet a tiré un si brillant parti dans son *Histoire des variations des Eglises protestantes*. Aujourd'hui que se dessine dans tous les domaines une réaction, d'ailleurs justifiée, contre l'individua-

lisme doctrinaire, les partisans de Rome ne manquent pas d'exploiter à leur profit le reproche qu'on a adressé au catholicisme d'être le socialisme religieux. « L'Eglise catholique, disent-ils, représente les droits de la collectivité trop longtemps méconnus. Elle est une, tandis qu'autour d'elle tout varie. Elle fournit une norme immuable aux consciences lasses d'être isolées et de suivre chacune le hasard de sa propre inspiration. »

De Maistre use constamment de cette tactique. En présence de l'anarchie qui régnait dans les esprits au lendemain de la Révolution, il comprit combien serait profitable au catholicisme le besoin de certitude qui ne pouvait manquer de se faire sentir par réaction. Et il s'appliqua dans ses écrits à mettre l'unité romaine en contraste avec cette confusion d'idées, avec ce vaste entrechoquement de principes contraires, sachant bien que c'était là le meilleur moyen de la faire valoir. Il nous apparaît ainsi comme le précurseur de la pléiade d'écrivains catholiques ou catholicisants qui, de nos jours, ne cessent de proclamer la supériorité de la conscience collective sur la conscience individuelle. Remarquons en passant que les auteurs appartenant à cette tendance, de Maistre le tout premier, emploient indifféremment, pour désigner le siège de la religion, le terme de *raison* ou celui de *conscience*, ce qui s'explique par le fait que le catholicisme assimile la religion à un genre particulier de connaissance.

Mais dire que d'après Rome la raison, ou la conscience de l'individu, doit s'incliner devant celle de la collectivité, ce n'est point encore exprimer l'essence du système catholique. Rome ne se contente pas de cette formule, qui prête à l'équivoque; car on peut se demander si l'Eglise se borne à recueillir et à consacrer l'autorité du grand nombre, ou bien si elle a le droit exclusif de parler au nom de tous, parce que tous doivent se soumettre d'avance à ce qu'elle dit.

On sait que la condamnation qui a frappé les *Paroles d'un croyant* visait aussi la doctrine de l'*Essai sur l'indifférence*[1]. Or, qu'avait voulu Lamennais, sinon donner la preuve de la

[1] *Encyclique* du 10 juillet 1834.

divinité de l'Eglise en montrant l'accord de ses dogmes avec les traditions universelles ? Pour l'Eglise, l'emploi exclusif de ce critère est extrêmement dangereux. Elle ne peut exiger la soumission des volontés et des intelligences qu'à la condition de posséder une autorité intrinsèque, ne dérivant d'aucune autre. Il ne lui suffit pas d'être l'organe de celle du genre humain. Au lieu de s'en référer, — ce qui lui serait difficile, — au consentement général de l'humanité, elle prétend réaliser cet accord unanime en prescrivant aux peuples comme aux individus une règle universelle de conduite et de croyance. On peut même dire que cette prétention constitue le catholicisme.

La religion étant un rapport entre l'homme et Dieu, — tout le monde est d'accord là-dessus, — quelle sera la condition de ce rapport ? C'est, répondent les uns, l'acte par lequel l'homme, percevant Dieu dans sa conscience, se reconnaît dépendant de lui, accepte cette dépendance et trouve, dans ce contact intime avec la source de toute vie, la force de bien vivre. D'après cette conception, pour qu'une société humaine soit religieuse, il faudra que dans son ensemble elle offre l'image d'un être en communion avec Dieu, ce qui implique, entre les individus qui la composent, une solidarité fraternelle, fondée sur l'identité du but qu'ils poursuivent et la conformité des sentiments qui les animent. — Telle est la notion expérimentale de la religion, qu'on peut aussi appeler la notion morale, en tant qu'elle suppose une relation directe et personnelle entre le sujet, l'homme, et l'objet, Dieu. Elle n'est autre, à la bien considérer, que la notion chrétienne, puisque le propre du christianisme est d'avoir pleinement réalisé, en lui donnant le caractère d'un rapport filial, cette union de la créature avec le Créateur.

Il est des gens, par contre, qui demandent à la religion, plutôt qu'une force pénétrant leur vie, une formule la réglementant. Pour eux, il ne s'agit plus d'inspiration immédiate et permanente. Il leur faut avant tout un critère objectif et visible auquel il puissent reconnaître l'action de Dieu sans avoir besoin de l'expérimenter personnellement. Ils ne croient lui appartenir que lorsqu'ils en ont reçu l'assurance officielle. Ils ne conçoivent

pas que la vérité existe autrement que sous la forme d'une autorité s'imposant à eux du dehors.

Mais où la trouver, cette autorité ? — Les âmes impatientes d'immoler leur liberté se chargent bien d'ériger l'autel où doit se consommer ce sacrifice. L'histoire ecclésiastique nous en offre l'exemple frappant. La chrétienté des premiers siècles, en proie aux dissensions intestines, aspirait au repos et à l'unité. Ayant en perspective les péripéties d'un développement laborieux et lent, elle enviait la stabilité des institutions définitives, ou pour mieux dire, le progrès en droite ligne de celles dont une loi précise détermine par avance l'évolution. Aussi qu'arriva-t-il ? Dès le milieu du second siècle, on attribua à la formule doctrinale affirmant la révélation historique de Dieu en Christ, la même autorité divine qu'à la personne du divin Révélateur. Faisant un pas de plus, on accorda, au jugement des hommes chargés de conserver le dogme dans son intégrité, une valeur normative identique à celle du dogme lui-même. Et ainsi, de postulat en postulat, l'Eglise arriva à posséder un gouvernement hiérarchique dont la monarchie papale n'est que le perfectionnement suprême.

Durant de longs siècles de troubles et de barbarie, une telle organisation n'a-t-elle pas rendu service à la cause chrétienne ? Nous ne songeons pas à le contester. Il nous suffit d'avoir rappelé que l'Eglise catholique doit son origine à une substitution, au sein du christianisme, du point de vue juridique et autoritaire au point de vue moral ou expérimental que représente aujourd'hui le protestantisme en ses multiples formes. Le catholicisme, c'est la religion considérée comme un gouvernement ; c'est, au lieu d'une vie, une institution. On a dit aussi : c'est la médiation de l'Eglise remplaçant celle de Christ. Rien n'est plus propre à confirmer notre définition. Car la réconciliation dont Christ est le médiateur s'opère dans la sphère personnelle de la conscience, tandis que le propre d'une Eglise qui se pose en médiatrice, ou du moins en sous-médiatrice, c'est de vouloir agir sur les âmes par un ensemble de prescriptions extérieures qui toutes se ramènent à celle-ci : soumission pleine et entière à son autorité.

Les représentants les plus distingués de la pensée catholique se défendent vivement, nous ne l'ignorons pas, de raisonner au mépris de l'expérience. « Puisque c'est d'expérience qu'il s'agit, nous répondrait un chrétien ayant trouvé dans le catholicisme la satisfaction des besoins de son âme, puisque c'est d'expérience qu'il s'agit, celle d'une conscience catholique ne vaut-elle pas celle d'une conscience protestante ? » Sans doute, mais si c'est en dernière analyse à un critére subjectif qu'on en appelle, en vertu de quoi refusera-t-on aux protestants le droit d'être conséquents dans leur subjectivisme, et de croire que le catholicisme pose une limite arbitraire à l'action de la grâce divine en professant que la communion d'une âme avec son Sauveur ne saurait être parfaite, ni même réelle, en dehors du giron de l'Eglise ? On devient catholique, cela est incontestable, comme on devient protestant, c'est-à-dire par suite d'une décision personnelle. Dans les choses de la religion, la conscience du sujet religieux joue toujours un rôle prépondérant. Quoi de plus individuel que cette « détermination intérieure » dont parle de Maistre, et qui doit selon lui « précéder toute discussion ? » Mais voici la différence : certaines consciences demandent à rester autonomes ; d'autres n'affirment leur autonomie qu'en renonçant à l'exercer.

« En tant que nous sommes catholiques, écrit M. Georges Fonsegrive, nous avons l'assurance que jamais l'Eglise n'ira à l'encontre de notre sentiment intime, mais que toujours elle lui donnera satisfaction. » — En tant que vous êtes catholiques ? Mais qu'est-ce qui distingue un chrétien catholique d'un chrétien tout court, sinon la conviction que la vérité se trouve dans l'enseignement de l'Eglise, et non pas ailleurs ? Et nous voilà ramenés à notre point de départ.

Ce qui reste de spécifiquement catholique dans la religion d'un homme aussi noblement spiritualiste que celui dont nous venons de citer le nom, c'est une restriction apportée à l'exercice de cette indépendance qu'il reconnaît indispensable à la vie de l'esprit. N'est-ce pas la meilleure preuve que le catholicisme dans son essence est bien une législation extérieure, « un gouvernement, » comme dit M. Brunetière ? Précisément parce

qu'il est cela, parce qu'il donne au christianisme un caractère factice d'objectivité, il répond admirablement au besoin très subjectif des âmes éprises d'absolu qui ne peuvent se passer d'une aprioristique règle de foi. Eprouver ce besoin à un degré quelconque, c'est être catholique.

Joseph de Maistre, — auquel il est grand temps que nous revenions, après cette longue digression pourtant nécessaire à l'intelligence de sa pensée, — Joseph de Maistre était catholique si foncièrement, qu'une fois en présence des grands problèmes qui préoccupaient sa génération, il ne songea même pas à en chercher la solution en dehors des croyances dont sa jeunesse avait été nourrie. Dès ses premiers écrits, on le voit emprunter au Catéchisme romain des réponses toutes faites aux interrogations de la raison.

Ce fut la Révolution qui détermina sa vocation d'écrivain et de penseur. Aussi la politique occupe-t-elle une place prépondérante dans ses premiers ouvrages. Faut-il en conclure avec M. Faguet « que sa philosophie et sa religion ne sont que des formes et des développements de sa politique [1] ? » Il y a là, ce nous semble, une confusion entre le point de vue de la chronologie et celui de la logique. L'idée que de Maistre se fait de l'infaillibilité pontificale dérive il est vrai de sa conception de la souveraineté. Mais cette conception elle-même n'est qu'une application du principe catholique. Le catholicisme rigoureux qui est l'âme de son système, nous explique aussi bien ses vues sur la Révolution française que ses théories sur la constitution et les destinées de l'Eglise. D'autre part, il est certain que la religion d'un ultramontain peut se définir « une politique élargie et divinisée. » Ainsi se concilient l'observation de l'éminent critique et celle de Lamartine, qui écrivait: « Toute la philosophie du comte de Maistre n'est que la théorie de ses instincts religieux. »

De Maistre n'a pu peindre la Révolution comme il l'a fait que parce qu'il possédait déjà à cette époque ce qu'on peut appeler la vision catholique de l'univers. De la première à la dernière

[1] *Politiques et moralistes du XIXme siècle*, p. 4.

page des *Considérations sur la France* ne voit-on pas s'exprimer la croyance que le christianisme est un gouvernement, dont tous les autres tirent leur raison d'être ?

Dans tous ses ouvrages subséquents, il en est de même. Constamment il part de la supposition implicite que l'Eglise est l'indispensable médiatrice des dispensations divines, l'arbitre de la vérité.

Et remarquez combien en cela il se montre mieux avisé que Lamennais. Celui-ci, dans son *Essai sur l'indifférence*, veut prouver l'autorité de l'Eglise par le témoignagne unanime des peuples. De Maistre procède inversement. Il commence par mettre au-dessus de toute contestation l'autorité de l'Eglise; et c'est à la lumière de cette autorité qu'il discerne ce qui est universellement vrai [1]. Dans son vocabulaire, « croyance générale » signifie ce que tout le monde *doit* croire; c'est-à-dire ce que l'Eglise enseigne. Tous les témoignages contraires à l'Eglise sont pour lui nuls et non avenus. Car s'il lui est agréable de pouvoir en citer un grand nombre à l'appui de ses thèses favorites, la quantité lui importe moins que la qualité. Il distingue les opinions qui ont du poids et celles qui ne pèsent nullement dans la balance. Inutile d'ajouter qu'il entend par ces dernières celles que l'Eglise condamne. Si parfois, outrepassant la pensée de saint Vincent de Lérins, qui voulait simplement qu'on suivît les définitions approuvées par l'ensemble de l'Eglise depuis sa fondation, il étend à l'antiquité païenne la fameuse maxime : « Il faut croire ce qui a été cru *toujours, partout* et *par tous*, » c'est que, d'après lui, la vérité s'est de tous temps et en tous lieux accompagnée de garanties extérieures forçant l'adhésion des esprits droits.

Ainsi, en toute question, de Maistre met en avant la raison

[1] Cette différence est plutôt dans l'esprit que dans les termes. Souvent Lamennais cite de Maistre et paraît se borner à le commenter. Il emploie des expressions presque identiques. Et pourtant son orientation intellectuelle est tout autre. — De Maistre approuva sans réserve le premier volume de l'*Essai sur l'indifférence*. Lorsque parut le second, sans cesser d'encourager et de complimenter l'auteur, il lui exprima quelque inquiétude de le voir s'engager dans une démonstration si hasardeuse de la vérité (v. lettre du 6 septembre 1820).

d'autorité, même et surtout lorsqu'il s'agit de savoir où l'autorité réside. Au reste, il ne fait pas mystère de ce procédé. Une phrase, que nous lisons dans les *Soirées*, est très instructive à cet égard. « Avant tout », dit le comte à ses deux amis en abordant le sujet délicat de l'origine des idées, « avant tout je voudrais vous proposer le motif de décision qui doit précéder tous les autres : c'est celui de l'autorité [1]. » Cet aveu explicite, dont on trouve l'équivalent à maint endroit des œuvres de de Maistre, est à retenir. D'ordinaire, il enveloppe cependant davantage l'affirmation qui sert d'appui central à son système. Mais sous l'imposant appareil de ses démonstrations historiques ou logiques, on devine toujours *la* raison péremptoire et sans réplique, la seule qui soit décisive à ses yeux : Rome a parlé, la cause est finie. C'est là pour lui l'argument devant lequel tous les autres doivent céder. Il y joint aussi souvent que possible des preuves de fait. Mais il ne manque jamais, lorsqu'il invoque l'expérience, de soumettre les données qu'elle lui fournit à ce critère invariable de l'autorité, qui lui permet de les interprêter toujours dans le même sens.

Et qu'on le remarque bien : s'il procède de la sorte, ce n'est point dans l'intention déloyale de paraître avoir raison, même quand il a tort. C'est simplement parce qu'il pense ainsi se mettre une fois pour toutes à l'abri de l'erreur [2]. La vérité, à l'en croire, se trouve au point de départ de toute enquête et non pas au point d'arrivée. Lorsqu'il se livre à l'opération sophistique qui consiste à introduire subrepticement dans les prémisses ce que l'on désire trouver dans la conclusion, c'est, gardons-nous de l'oublier, en vertu de ce qu'il croit être un acte de foi. La religion, répète-t-il volontiers, est au commencement de tout. Si par ce mot on entend comme lui une pieuse pétition de principe, il faut avouer que dans son système du moins la religion occupe la première place. C'est pourquoi il émet avec une imperturbable sérénité les opinions qui nous paraissent les plus choquantes ; il sait que quant au fond des choses son sen-

[1] Vol. I, p. 108.

[2] « ...Aucune objection ne peut être admise contre la vérité, autrement la vérité ne serait plus elle. » (*Soirées*, vol. I, p. 214.)

timent est toujours conforme à celui de l'Eglise, et cela lui suffit : il n'en faut pas davantage pour qu'il se flatte d'avoir l'approbation de Dieu. S'il lui arrive de prendre le ton solennel d'un oracle, c'est qu'il a conscience de parler selon l'Eglise. Il aime tout ce qu'elle aime, il hait tout ce qu'elle hait. « Ce n'est point moi qui vis, aurait-il pu dire en modifiant légèrement le mot de saint Paul, c'est l'Eglise qui vit en moi. » Même lorsqu'il traite des questions où la religion, — nous prenons toujours ce mot au sens que lui donne le catholicisme, — semble n'avoir rien à faire, il est visiblement dirigé et inspiré par des considérations d'ordre religieux. Il ramène tout à sa foi catholique, et celle-ci en dernière analyse se réduit à l'idée que le christianisme est une institution visible hors de laquelle il n'y a point de salut.

On le voit, le postulat qui sert de base à la pensée de de Maistre est celui-là même qui explique l'existence de l'Eglise romaine et l'empire qu'elle exerce sur les masses. L'apologétique catholique part de ce principe : Dieu *doit* avoir donné aux hommes un moyen infaillible de discerner la vérité, un signe qui la rende sensible même aux yeux de la chair. Ainsi, consciemment ou non, on prescrit à Dieu un mode d'action, nous dirions presque un programme, en dehors duquel on se refuse à rien voir de divin ; on exclut d'avance la possibilité d'une révélation s'accomplissant sous une autre forme. Cela admis, voici comment on raisonne : l'Eglise est là ; elle possède un gouvernement dont la stabilité et la force en imposent même à ses adversaires ; elle est pourvue d'une organisation merveilleuse qui lui a permis de résister à l'épreuve des siècles ; elle offre au monde le spectacle d'une unité et d'une cohérence qui ne se voient nulle part ailleurs. Donc un dilemne se pose : ou bien il faut renoncer à toute foi positive, ou bien il faut reconnaître que Rome a reçu du ciel l'inaliénable dépôt de la vérité.

Cela revient à dire que le catholicisme, tel que nous le voyons constitué et organisé, répond admirablement à la notion catholique de l'Eglise, — ce dont personne ne disconvient. Tout le système romain tient dans ce cercle vicieux, que Joseph de Maistre, par son influence, n'a pas peu contribué à fermer définitivement.

Mais s'il a mis tant d'ardeur à s'y emprisonner le tout premier, c'est, ne l'oublions pas, pour obéir à une nécessité d'ordre polémique ; c'est afin de se ménager une retraite inexpugnable contre les atteintes du protestantisme, qu'il envisage comme l'ennemi né de la vérité.

III

Sa conception du principe protestant.

Quelle avait été la cause première des maux endurés par l'Eglise sous la Révolution ? Où fallait-il chercher l'origine de la conspiration ourdie contre elle au dix-huitième siècle ? A qui revenait la responsabilité de l'immense effort tenté pour anéantir son autorité ? — Le grand adversaire de la foi, répond de Maistre, c'est l'esprit protestant.

Il est de fait qu'aussi longtemps que « ce mot fatal de protestantisme » n'aura pas été effacé du dictionnaire européen, l'Eglise catholique ne pourra goûter aucun repos. L'existence seule d'une communauté chrétienne séparée d'elle suffit à démentir son nom, où s'expriment ses prétentions à l'universalité. L'affirmation fondamentale du protestantisme est la ruine de ce qui fait la raison d'être du catholicisme. De Maistre a eu l'intuition très nette de cette incompatibilité. Est-ce à dire qu'il se soit fait une idée juste de l'essence du protestantisme ? Non certes. Moitié par aveuglement, moitié par tactique, il a contribué plus qu'aucun autre à entretenir une confusion qu'on retrouve chez beaucoup de publicistes de notre époque.

Qu'est-ce à ses yeux que le protestantisme ? C'est une révolte, une pure négation ; c'est le « sans-culottisme » de la religion. Un protestant, c'est un homme qui s'insurge, qui refuse de se rendre à l'évidence de la vérité, bref, « qui proteste ; » ce mot dit tout. Or, la révolte individuelle est le fait de l'orgueil. Ce vice, les fils de la Réforme, et ceux qui leur ressemblent, l'érigent en système. Leur seul culte est celui du *moi* [1].

Partant de là, de Maistre s'attache à montrer que les guerres

[1] Chacun connaît la belle déclaration de Pascal : *Si mes lettres sont condamnées à Rome, ce que j'y condamne est condamné dans le ciel* (*Pensées*, éd.

de religion qui ont désolé l'Europe à partir du seizième siècle ont eu pour seuls auteurs responsables ceux qui en furent le plus souvent les victimes. « Les arguments de Luther, dit-il, ont produit la guerre de Trente ans. » Il semble, à première vue, que les plus coupables sont les princes qui ont voulu réprimer la Réforme par la force des armes. Mais de Maistre a changé tout cela. « Pour éviter la Saint-Barthélemy, dit-il ailleurs, les protestants n'avaient qu'à ne pas se révolter ! » Il est évident, n'est-ce pas, qu'une fois convaincus d'hérésie ils devaient bien s'attendre à ce qu'on les assassinât. Poursuivant son idée, de Maistre montre que le protestantisme ne pouvait manquer d'engendrer la philosophie rationaliste de l'Encyclopédie, laquelle a abouti, par une logique non moins fatale, à la *satanique* Révolution. La Déclaration des droits de l'homme est le complément politique des thèses religieuses de Luther. Et comme il n'y a aucune distinction à faire entre l'esprit de 89 et celui de 93, il s'ensuit que la Réforme est responsable du sang versé par la Terreur.

Que l'influence protestante ait été pour quelque chose dans la formation du courant d'idées qui a causé la chute de l'ancien régime, ce n'est pas nous qui le contesterons. Mais il importe de rappeler que si la Révolution n'a pas répondu aux espérances qu'elle avait fait naître, et finalement s'est portée aux pires excès, la faute en est à l'éducation catholique du peuple français, qui ne l'avait guère préparé à se passer de tutelle. Il a manqué à la jeune France issue de la Déclaration des droits de l'homme ce facteur éminemment social, indispensable au progrès des démocraties, qui s'appelle l'esprit protestant. C'est par une étrange oblitération du sens de l'histoire que les adversaires de la Réforme n'ont jamais su voir en elle qu'un stérile principe d'insurrection.

Si l'on s'en tient au point de vue spécifiquement religieux, leur méprise est plus frappante encore. Il y a pour l'âme deux manières de s'émanciper, l'une apparente, l'autre réelle : celle

Astié, t. I, p. 282). Voici comment de Maistre la paraphrase : « Ceux qui me condamnent ont tort parce qu'ils ne pensent pas comme MOI. » Il reconnaît là le langage de l'hérésie.

de l'égoïsme orgueilleux qui nie de parti-pris tout ce qui le dépasse, et celle de la foi qui rejette avec impatience tout ce qui gêne son élan vers Dieu. Le catholicisme ignore cette distinction. Et la meilleure preuve du danger qu'il y a à concevoir le christianisme seulement comme une institution sacerdotale, c'est que dès lors on est obligé d'envelopper dans une réprobation commune la piété vivante et profonde des Luther, des Schleiermacher, des Vinet, et le rationalisme irréligieux qui fleurit au dix-huitième siècle.

Il est souverainement injuste de clouer au même pilori protestants, déistes et athées, comme s'il s'agissait là de variétés d'un type unique. Cependant il ne nous en coûte nullement de reconnaître que tous en général se trouvent d'accord pour revendiquer le droit de libre examen. Ils le font, il est vrai, pour des motifs bien différents : les uns parce qu'ils n'admettent pas qu'il soit dans la nature de la vraie religion de contrarier le progrès normal de la science, les autres parce qu'ils tendent à faire de la science leur unique religion. Mais malgré cette divergence profonde, ils ont ceci de commun qu'ils veulent affranchir l'intelligence humaine de toute contrainte dogmatique ; et cela suffit à les rendre également odieux à de Maistre et à ses émules.

Il y a une étroite affinité entre l'esprit protestant et l'esprit scientifique. Celui-ci aussi vit de la conviction que la vérité se trouve dans l'expérience. Déclarer la religion autonome dans sa sphère, c'est se préparer à reconnaître que la science est autonome dans la sienne. Ainsi les deux domaines sont nettement séparés ; mais la même méthode, la méthode empirique, est introduite dans les deux, au grand préjudice d'un système qui prétend faire régner partout celle de l'autorité. Car on a beau dire que l'Eglise catholique n'est nullement hostile au développement intégral de l'intelligence. Si aujourd'hui elle tâche de s'adapter aux circonstances nouvelles, de tirer parti, en perfectionnant son enseignement et ses moyens de propagande, du progrès qui s'est accompli, depuis quatre siècles, dans tous les ordres de connaissance, il ne faut pas oublier que dans le principe elle a tout fait pour arrêter cet élan civilisa-

teur. Profitant de ce que la chaîne de l'autorité ecclésiastique est devenue, par la force des choses, plus élastique qu'elle ne l'était au moyen âge, les catholiques épris de spéculations hardies peuvent se donner l'illusion de la liberté. Mais une chaîne a beau s'allonger indéfiniment; celui qui consent à la porter n'est jamais libre dans la pleine acception du terme. Le jour où l'Eglise romaine aura, comme d'aucuns le lui conseillent, laissé s'implanter dans les séminaires la méthode qui n'admet l'à priori qu'à titre d'hypothèse, elle aura par là même signé son acte d'abdication. Qu'on apporte à cette affirmation toutes les restrictions qu'on voudra: il n'en demeure pas moins vrai qu'une Eglise infaillible ne peut renoncer sans se renier elle-même au droit de contrôler et, à l'occasion, de condamner, s'ils sont contraires au dogme, les résultats de l'investigation scientifique. D'où il suit que la pensée humaine ne peut faire un pas du côté de l'affranchissement sans s'éloigner du catholicisme.

Au commencement du siècle on pouvait encore, sans trop de ridicule, espérer une banqueroute de la science. De Maistre se berce de cet espoir. Il attend avec confiance l'homme de génie qui, bientôt, renversera d'une chiquenaude le château de cartes élevé par la physique et la chimie expérimentales. Il a des termes de mépris pour qualifier les sciences. « Ce ne sont, dit-il, que des auxiliaires qui se vendent à tous les partis, comme les Suisses. » Cependant ce dédain n'est qu'affecté et recouvre une crainte sérieuse. La philosophie, — il entend par là l'esprit critique, — lui apparaît comme la grande insoumise qui fait à toutes les puissances conservatrices une guerre à mort. La science, à ce qu'il croit, « tend nécessairement à tuer l'esprit public et à nuire à la société. » Il voudrait qu'on en revînt aux siècles où elle était absolument subordonnée à la religion. C'est le seul moyen qui lui paraisse propre à la rendre inoffensive.

Ainsi, pour notre auteur, protestantisme, incrédulité, fanatisme révolutionnaire, science et philosophie modernes sont autant de termes à peu près synonymes dont il se sert tour à tour pour désigner la même puissance délétère. Mais il emploie de préférence le premier de la liste, pour bien marquer que tous les fléaux qui ont ravagé l'Europe depuis l'apparition de

l'hérésie protestante ne sont que la suite inévitable de cette primordiale et inique rébellion. Ecoutez-le plutôt : « Le grand ennemi de l'Europe qu'il importe d'étouffer par tous les moyens qui ne sont pas des crimes, l'ulcère funeste qui s'attache à toutes les souverainetés et qui les ronge sans relâche, le fils de l'orgueil, le père de l'anarchie, le dissolvant universel, c'est le protestantisme[1]. »

Voilà l'adversaire mortel de l'Eglise nommé, défini, et consciencieusement invectivé. Que faire pour en avoir raison ?

En vertu d'une grâce surnaturelle, l'Eglise a, jusqu'à présent, su prendre occasion des attaques de l'impiété pour acquérir d'elle-même une conscience plus parfaite, pour s'organiser d'une manière plus conforme à ses hautes destinées. Or, quelle éloquente leçon que le spectacle des ruines sanglantes amoncelées par la Révolution ! Puisque l'esprit de liberté produit des fruits si abominables, il s'agit de renforcer si bien l'autorité sacerdotale que l'Eglise, arrivée à la perfection de l'unité, n'offre plus aucune prise au vent de dissolution qui souffle sur le monde.

[1] *Réflexions sur le protestantisme*, t. III des Œuvres, p. 64.

(*A suivre.*)

DIEU ET L'ÉTERNITÉ

PAR

MAURICE CHAVANNES

Osé-je, laïque obscur, présenter à M. H. Bois quelques réflexions sur « l'Eternité de Dieu [1]. » Je ne suis ni théologien, ni philosophe, ni savant, encore moins littérateur. Mais, bien que j'entrevoie ce qui me manque, je me sens tenu de parler : c'est en un style aussi simple, aussi dégagé que possible de tout langage d'école que je tâcherai de soumettre mes idées à l'attention bienveillante des lecteurs de cette Revue et à la critique pénétrante du savant professeur de théologie ; heureux s'il en est qui puissent être reprises et mises en valeur par des mains plus exercées, mieux outillées... et plus valides que les miennes.

I

Et d'abord, quel est le terrain sur lequel nous allons manœuvrer ?

Comme M. Bois, je crois à la Vérité, et j'estime que nos facultés nous permettraient d'atteindre cette vérité si nous partions des prémisses voulues et si nous raisonnions sans errer jamais. Je crois d'autre part que *le choix des postulats* [2] dépend

[1] Voir l'étude de M. H. Bois, *L'éternité de Dieu*, soit dans *Le christianisme au dix-neuvième siècle* (28 octobre, 11 et 18 novembre 1898), soit dans la *Revue de théologie de Montauban* du 1er décembre 1898, et dans cette *Revue* même l'étude sur *La philosophie de Charles Secrétan*. Je citerai d'après la pagination de la *Revue*.

[2] Voir §§ X et XI la portée exacte de cette expression « le choix des postulats. »

de la nature des faits étudiés et que ce choix est un véritable acte de foi : si je choisis mal, il doit exister entre mes postulats une contradiction plus ou moins facile à discerner, à moins que l'échafaudage rationnel construit sur ces points d'appui ne s'applique à une face de la vérité autre que celle que je prétendais étudier. Si nous nous trouvons en présence de phénomènes inexplicables, c'est : ou bien que ces phénomènes sont mal observés, que l'expression en est incorrecte (et là interviendra la critique historique au sens le plus large de ce mot) ; ou bien que ces phénomènes, reconnus exacts, sont rattachés, explicitement ou non, à des postulats étrangers à ces phénomènes ou incompatibles entre eux (c'est ce que dira la critique logique). Nous admettrons ainsi toute la valeur de la critique humaine.

Ceci posé, quels seront, dans le domaine religieux, les faits qui nous serviront à choisir nos postulats, et à contrôler notre choix ? Certes nous ne négligerons pas notre expérience religieuse ; mais cette expérience personnelle et réfléchie est brève ; si nous avions vécu isolé, elle se réduirait à peu de chose : c'est par comparaison, et sous diverses influences, qu'elle s'est formée et que nous en prenons connaissance. Aucune manifestation religieuse ne sera écartée, quelle qu'en soit la date et le lieu ; mais nous nous attacherons surtout aux faits, aux paroles et aux écrits qui ont décidé de nos convictions : à la loi et aux livres prophétiques d'Israël, puisque nous sommes monothéistes, et, puisque nous sommes chrétiens, aux affirmations de Jésus le Nazaréen et aux témoignages de ses disciples. En un mot, toutes réserves faites sur l'authenticité, le sens véritable et la portée de chaque texte, c'est dans la Bible qu'on cherchera les fondements d'une philosophie chrétienne. Toutefois cette philosophie, fondée sur la Révélation, devrait, sans recourir à l'autorité de cette Révélation, former un ensemble logique qui, *bien proportionné, pourvu de nombreuses articulations, solidement lié dans toutes ses parties*, subsisterait par lui-même et satisferait notre raison dans tous les domaines : nous la croyons possible parce que uous admettons que *toutes choses ont été créées en Jésus-Christ*, *par lui et pour lui*, et que nous voulons reconnaître en lui *le Chemin*, *la Vérité et la Vie*.

II

Confrontons maintenant la théorie néocriticiste que M. Bois a adoptée et développée, avec quelques citations de nos livres sacrés. Certes elle affirme hautement la nécessité logique de la création, elle croit même la démontrer ; il y a ainsi un point de départ ; mais, à moins d'un suicide divin, les phénomènes doivent se succéder indéfiniment, sans que l'on puisse espérer un terme au devenir actuel [1]. Dès l'abord, cela paraît étrange au chrétien : Dieu n'est-il pas pour lui « l'Alpha et l'Oméga » (Apoc. I, 8; XXI, 6; XXII, 13), le dernier aussi bien que le premier (Esaie XLIV, 6; XLVIII, 12) ? Jésus ne dit-il pas : « Je suis avec vous jusqu'à la fin du monde » (Mat. XXVIII, 20) et n'annonce-t-il pas cette fin du monde, cet achèvement du siècle, cet accomplissement des temps (ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος) (Mat. XIII, 39, 40, 49. XXIV, 14) ? L'apôtre Pierre ne prêchait-il pas « Jésus-Christ, que le ciel doit recevoir jusqu'au rétablissement de toutes choses » (Actes III, 21) ? N'y a-t-il pas opposition dans tout le Nouveau Testament entre « le présent siècle » et le « siècle à venir » (Marc X, 30 ; Luc XVIII, 30 ; XX, 35 ; Gal. I, 4 ; Eph. I, 21 ; Tit. II, 12) ? Jésus ne doit-il pas nous ressusciter au dernier jour (Jean VI, 40, 44, 54) et tous les passages relatifs à la vie éternelle, à l'éternité future, n'impliquent-ils pas l'idée d'un

[1] « Dieu est éternel dans ce sens qu'il a devant lui une durée qui ne finira jamais, » p. 732. « L'éternité successive de Dieu a eu un commencement, mais n'aura pas de fin, » p. 733.

Je dois dire que dans son cours de 1898-1899 à la Faculté de théologie de Montauban, M. Bois s'est montré moins affirmatif : « Il n'y a pas nécessairement une éternité successive... ; il se pourrait que les choses entrassent et que Dieu rentrât dans la vie purement simultanée... ; mais Dieu s'est grandi en devenant successif... ; il s'est accordé la liberté en complétant le temps... ; d'amoral, il est devenu moral... ; il semble donc naturel d'admettre que Dieu préfèrera la vie à la simultanéité... ; car rentrer dans la simultanéité, ce serait pour lui se diminuer et mettre en lui l'infini en puissance.... L'anéantissement universel est bien possible au point de vue logique ; mais au point de vue moral, la solution ne vaut rien. » La logique du système adopté par l'éminent professeur n'exige point en effet l'éternité successive, tout au contraire ; mais alors que reste-t-il de la notion d'éternité ? Peut-on appeler Eternel un Dieu qui ne pourra « célébrer » qu'un nombre de fois, assurément très grand, mais fini, « son jour de naissance ? »

changement radical dans les conditions de notre vie, dans la notion même du temps ?

Assurément ces diverses citations ne constituent pas des preuves, et il serait peu philosophique de s'en servir pour condamner à priori un effort de pensée remarquable, d'autant que chacun de ces textes demanderait une étude critique spéciale [1]. Mais, si on peut en éliminer plus d'un, il faudrait, me semble-t-il, être bien systématique pour les écarter tous!

Faut-il alors dire avec M. Sabatier que Jésus n'a pas su dépouiller le messianisme apocalyptique, — tout en s'en rendant le maître, — et que ses disciples ont de plus épaissi et matérialisé, sur ce point, ses discours, si bien que nous devons les interpréter librement et nous affranchir de ces lisières [2]? Pour qui s'y refuse, la croyance à un retour définitif du Sauveur légitime quelques préventions contre la théorie de M. Bois ou du moins contre telle partie de cette théorie. Or si cette prévention est fondée, c'est qu'il se trouve à l'origine du système quelque contradiction ; car M. Bois est un dialecticien si rigoureux que ses conclusions s'imposent à qui admet ses prémisses. D'aucuns, effrayés des conséquences auxquelles ils sont traînés, se révoltent contre cette impitoyable logique, et se réfugient dans un mysticisme subjectif ou réaliste : ce n'est pas ainsi que l'on réconciliera jamais la Religion et la Science. La vérité est une ; mais c'est à la sueur de son front que l'homme en conquiert quelques parcelles. Tout effort loyal et sincère doit nous en rapprocher, ne fût-ce qu'en rendant visible une erreur communément répandue : le plus grand service que puisse rendre un penseur comme M. Bois, c'est de ne reculer devant aucune des conséquences de ses principes et de les proclamer nettement, je dirai même brutalement, pour contraindre quelques-uns de ses lecteurs à creuser plus avant.

[1] Consulter la thèse de licence en théologie de M. le pasteur W. Monod : *L'espérance chrétienne* (F. Aberlen et Cie, éditeurs à Vals).

[2] A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, p. 226, 249, 253.

III

« Dieu est dans le temps, » nous dit M. Bois à plusieurs reprises ; « Dieu est temporel, » « Dieu ne saurait être en dehors ou au-dessus du temps ; » le temps ne peut avoir rien d'illusoire sans que toute la morale et la religion soient ébranlées. Mais alors le temps est pleinement réel, tandis que Dieu se modifie dans le temps; c'est le temps qui est le principe premier en fonction duquel tout varie ; c'est lui qui seul a la plénitude de l'être, c'est lui qui est Dieu, et le Dieu de M. Bois est une des manifestations de ce temps : — pure question de mots. Je puis bien appeler Dieu la Sagesse du livre des Proverbes, le Jésus des Synoptiques, le Verbe du quatrième Evangile, le Christ de l'apôtre Paul, le Fils de l'épître aux Hébreux, l'Epoux de l'Apocalypse ; je puis même adorer un peu exclusivement une de ces manifestations divines sans que ma piété en soit compromise : mais si je supprime la notion de Père éternel, cette piété sera fort incomplète. Ce Père est-il le maître ou l'esclave du temps ?

« Un Dieu intemporel ou supra-temporel ne m'intéresserait en aucune façon » (p. 716) écrit M. Bois : cela l'empêcherait-il d'être, d'être *Celui qui est* et pourquoi n'aurait-il « aucun rapport avec le monde et avec moi ? » Il n'est pourtant pas nécessaire que je conçoive Dieu comme étendu ou comme multiple par cela seul qu'« il s'aperçoit que les choses changent. »

En mathématiques toute quantité est qualifiée, et, qu'elle soit dite positive ou négative, réelle ou imaginaire, c'est toujours par rapport à un premier signe + fondamental : si la signification de ce symbole venait à varier, il n'y aurait plus aucune algèbre, aucune géométrie, aucune mécanique, aucune science possible. De même si *Celui qui est* est une fonction variable des phénomènes cosmiques ou des catégories et des lois qui régissent ces phénomènes, toutes les relations du monde avec cette variable non indépendante se modifient sans cesse et changent même de nature à notre insu : toute connaissance humaine devient chimérique.

Je ne veux nullement dire par là que Dieu est un simple

point de repère ; non, Dieu ne saurait être passif, il n'est pas un absolu négatif, construit par abstractions successives : Dieu est vivant ; mais il vit de la *vie éternelle*. Si je suppose cette vie indépendante du temps, de l'espace et du nombre, il me sera impossible d'en exprimer l'idée autrement que par des images inadéquates ; cela est évident, mais cela ne m'empêche nullement de poser cette vie divine comme la réalité suprême, seule pleine et parfaite : partout et toujours, consciemment ou non, je postule un principe qui *soit*, un principe *positif*, un principe *réel*, un principe qui vive par lui-même.

Si j'existe, c'est uniquement parce que je suis uni à ce principe par des relations diverses : celles-ci prennent des valeurs différentes, se transforment même continuellement et réagissent les unes sur les autres avec une effroyable complexité ; mais à chaque instant elles sont bien définies ou du moins elles sont susceptibles de définition. Et alors, à des relations données entre moi et ce positif, correspondent entre ce positif et moi des relations également déterminées, mais *inverses* des précédentes : si la relation de filialité m'unit à Dieu, c'est parce que, de Dieu à moi, il y a relation de paternité. Qu'en vertu de ma liberté personnelle j'altère mes relations avec Dieu, les relations réciproques de Dieu avec moi changeront aussi, et pourquoi *Celui qui est* ne pourrait-il pas modifier de son côté ces relations inverses, et par suite, en raison même de sa fidélité, me modifier moi-même ? En quoi cette façon de penser supprimerait-elle « la création, la rédemption, le miracle, la grâce, la prière et la Bible ? » (p. 718.)

M. Bois veut éviter la contradiction que l'école néo-criticiste relève, — avec raison, à mon humble avis, — entre l'hypothèse de la prescience parfaite en Dieu et celle de la liberté de choix en l'homme ; mais est-il nécessaire pour cela de rendre variable, temporel, *phénoménal*, le Principe Premier ? Admettons que le Créateur ait donné à l'homme une certaine faculté d'option et qu'en créant l'univers il ait eu un but défini, à l'obtention duquel l'homme est invité à collaborer : si tout était dans l'ordre, l'homme emploierait toutes ses facultés à chercher la volonté de Dieu et à l'exécuter ; il prendrait

vis-à-vis de Dieu la position d'un fils obéissant vis-à-vis de son père. Mais, — et c'est là un postulat chrétien dont il me paraît impossible de ne pas tenir compte dans n'importe quelle théorie, fût-ce celle de l'éternité de Dieu, — tout n'est pas dans l'ordre ; et, à cause de ce péché qui est dans le cosmos, d'une part je suis souvent déterminé, par les événements ou par Dieu même, de façon à réaliser inconsciemment le plan divin, d'autre part je me décide parfois autrement qu'il n'eût convenu pour accomplir le dessein de Dieu à mon égard ; aussi, je dois l'admettre, la relation réciproque entre Dieu et moi produite par ma décision mauvaise est autre que celle désirée par Dieu. Dans son amour, ce Dieu supporte et répare ; mais ma faute ne saurait être sans conséquences : dès lors j'entrevois ce que peuvent être cette colère de Dieu dont il est juste que je ressente l'effet si je m'endurcis, et ce repentir, ce pardon divins qui me sont promis si je me détourne de mon péché.

En définitive je souscrirais pleinement à cette pensée de M. Bois : « Il faut avouer que Dieu dans son rapport avec le monde et avec l'homme contracte un mode d'existence qui participe *à* la nature du monde et de l'homme, c'est-à-dire un mode d'existence soumis à la loi du temps » (p. 716), si M. Bois au lieu du singulier avait employé le pluriel, car les rapports de Dieu avec le monde et avec les hommes sont multiples, et multiples par suite ses modes d'existence. Mais affirmer que ces modes d'existence divine sont identiques aux nôtres, — tout en étant leur inverse, — que Dieu se soumet à la loi du temps de la même façon qu'Il nous y a soumis, que le temps est pour Dieu exactement ce qu'il est pour nous, c'est adjoindre gratuitement à la proposition précédente un postulat formidable ; or ce postulat me paraît incompatible avec l'organisation du monde actuel et avec les lois de notre connaissance présente.

Quoi donc ! La connaissance humaine ne serait pas la connaissance divine !... « Ce n'est pas ainsi que parle la Bible : *Dieu*, dit-elle, *a fait l'homme à son image.* » (p. 717). Même si l'on admet cet appel à l'autorité scripturaire, il reste à déterminer ce que veut dire cette expression : *à son image.* Saint

Paul écrivait aux Corinthiens : « La connaissance deviendra inutile, car nous connaissons en partie... Lorsque ce qui est parfait sera venu, ce qui est partiel disparaîtra. Aujourd'hui nous voyons par l'intermédiaire d'un miroir, confusément ; alors nous verrons face à face. Aujourd'hui ma connaissance est partielle, alors je connaîtrai comme j'ai été connu. » Assurément du point de vue philosophique on a le droit d'émettre un autre avis que l'apôtre des Gentils ; mais parce qu'il distingue deux sortes de connaissance, l'une en Dieu, directe, parfaite, l'autre en nous, indirecte, et non seulement fragmentaire, mais formée à l'aide d'images réfléchies dans un miroir, l'accusera-t-on de « ruiner la foi chrétienne et toute foi religieuse ? » (p. 717).

IV

Si maintenant je personnifie l'ensemble des relations de l'Etre suprême avec moi et que je l'appelle *mon Dieu*, j'aurai le droit de dire que *mon Dieu* varie en me regardant varier ; mais *mon Dieu* est alors, par définition, très différent du Dieu de mon prochain, pour peu que celui-ci pense et agisse autrement que moi ; il est surtout très différent du Dieu du règne animal et végétal privés de la liberté morale ; il paraît y avoir un abîme entre lui et le Dieu du cosmos physico-chimique soumis au déterminisme, entre lui et le Dieu du monde des mathématiques où règne la nécessité. Il y a alors autant de dieux que de phénomènes ! Ces divinités, il est vrai, dépendent toutes du temps sous diverses formes : sont-elles divines parce que rattachées par le temps à un être supérieur au temps, — c'est la solution que repousse notre auteur, — ou parce que temporelles, — et alors, encore une fois, c'est le temps qui est la divinité suprême.

Vous vous méprenez entièrement, répondra M. Bois : la supposition que, pour moi, « le temps existe en dehors et indépendamment de Dieu » est un « énorme contre-sens ; » cette « conception » est « aux antipodes de ma conception idéaliste. » (P. 725.)

Je l'avoue, j'ai une peine extrême à saisir l'idéalisme exclusi-

vement phénoméniste, quoique je reconnaisse le bien fondé de la majeure partie de sa critique, et que j'admire son intrépide loyauté; son cas me paraît analogue à celui du monisme pur : de l'unité absolue, celui-ci ne peut déduire le monde phénoménal qu'en introduisant subrepticement cette notion du multiple qu'il lui faudrait expliquer[1]. L'idéaliste intransigeant prétend éliminer toute substance : ce qui le constitue, c'est la coexistence et la succession de phénomènes conscients, lesquels, d'après lui, n'ont besoin d'aucun support, d'aucun point d'application ; ainsi paraissent se dissiper toutes les difficultés relatives à la notion de *substance;* mais il *subsiste* des catégories impersonnelles, inconscientes et pourtant réelles. Celle de ces catégories en fonction de laquelle tout varierait, même Dieu, qui seule *subsiste* immuable, alors que tout change, ne représenterait-elle pas, qu'on le voulût ou non, une *substance* universelle commune à Dieu et au cosmos ; ne serait-elle pas le principe premier[2] ?...

Hâtons-nous de prendre acte de la déclaration de M. Bois : le temps ne saurait exister indépendamment de Dieu (tout en faisant observer qu'elle n'entraîne point sa réciproque : Dieu ne saurait être indépendamment du temps) et reconnaissons que pour notre auteur « Dieu est, » « Dieu est celui qui est, » « Dieu est sans commencement ni fin, » « Dieu est le terme premier, primordial par rapport à la succession. » Assurément, — et comment pourrait-on le contester si l'on admet la création ? —

[1] Voir la seconde étude de M. Evellin sur la possibilité d'une méthode dans les problèmes du réel. (*Revue philosophique ;* juillet 1889.)

[2] M. Renouvier et ses disciples repoussent énergiquement cette solution : les catégories ne sauraient être des entités, ce sont « les conditions universelles de la représentation. » Seulement M. Renouvier a soin de spécifier : « De la représentation dans l'homme. » (*Traité de logique générale*, 2 éd., t. III, p. 273.) Si, comme dans le système de M. Bois, la représentation est identique pour Dieu et pour l'homme, et si Dieu est temporel, phénoménal et changeant, d'où viennent donc ces catégories immuables ? Par quelles vertus se perpétuent-elles ? Qu'est-ce qui les distingue les unes des autres ? Et si elles sont entièrement hétérogènes, comment peuvent-elles se combiner de diverses façons ? D'autre part M. Pillon reconnaît que la loi de personnalité est pour lui une substance, la vraie substance.

lorsqu'il a commencé de créer, il a commencé d'être Dieu créateur; il n'est le Dieu de cet univers que depuis qu'il en a entrepris l'organisation : c'est donc l'acte créateur qui a constitué le commencement, le commencement de la succession ; mais, au commencement, Dieu était.

Seulement M. Bois ne veut pas que Dieu soit à la fois hors du temps et dans le temps; pour lui cela reviendrait à « assurer que Dieu est *intemporel* dans le même *temps* où il est *temporel* » (p. 719), et ce serait « tout à fait comme si on disait que la somme de ces quelques boules gisant à terre est quatre et qu'elle est en même temps cinq. » (p. 719)[1]. Bien plus, Dieu ne doit pas avoir passé successivement par ces deux états et, comme la série des successions doit avoir commencé « puisque l'infini n'est pas réalisable, » il relègue son Dieu préhistorique, précosmique, dans un temps tout spécial, un temps qui n'est plus le temps, mais seulement un de ses éléments constitutifs, un temps où il n'y a plus de succession, un temps qui est « l'éternité simultanée. »

Acceptons cette hypothèse pour examiner quelques-unes de ses conséquences.

[1] « Est-ce assez d'absurdités accumulées ? » conclut M. Bois, et assurément, s'il s'agit de « gratifier Dieu d'un immuable présent où coexistent tous les successifs » (p. 719), la cause est entendue ; mais à présenter ainsi la thèse du Dieu à la fois temporel et intemporel, on s'assure un triomphe facile. Ce raisonnement par l'absurde d'un genre nouveau n'est pourtant pas décisif. Y a-t-il vraiment contradiction entre les propositions suivantes : — avant le commencement Dieu était ; — il y a eu un commencement lorsque Dieu a institué ces relations de temps par lesquelles nous dépendons de Dieu, grâce auxquelles tout le cosmos existe, — Dieu reste maître du temps et lorsque son but sera atteint, il transformera ces relations temporelles de façon à rétablir l'ordre primitif ? — Dès qu'on veut, il est vrai, exprimer cette double notion d'un Dieu pour qui le temps n'est qu'un moyen, mais un moyen dont il ne dispose pas en tyran capricieux, on en vient à dire d'une façon plus ou moins déguisée que « Dieu est au même instant intemporel et temporel. » L'explication en est simple si l'on admet que le temps est un facteur universel de toute la représentation pour toutes les créatures : le concept de Dieu éternel doit m'échapper tout comme celui de Dieu créateur : que je l'appelle « intemporel » ou « incréé, » ce n'est encore que par rapport au temps et par rapport à la création que je définis ce Dieu ; mais cela ne m'enlève nullement le droit de formuler l'un et l'autre postulats, en tant que postulats premiers auxquels ma connaissance s'arrête

V

Si, avant le commencement, Dieu était dans le temps simultané, comment a-t-il pu en sortir, ou plutôt, puisque le temps complet de M. Bois est à la fois simultané et successif, comment à la simultanéité a-t-il pu joindre la succession, d'où est venue cette relation toute nouvelle entre « ce qui vient avant et ce qui vient après ? »

Il ne suffit pas de dire que « la simultanéité est le contraire de la succession, » (p. 732) car encore faudrait-il expliquer pourquoi et comment dans la simultanéité primordiale a pu se former cette relation de contraire, et l'on se trouverait en présence des problèmes les plus ardus : qu'est-ce que cette relation de contraire ? Comment parvenons-nous à en prendre connaissance, et par quels intermédiaires ? Est-elle aussi simple qu'elle le paraît ? Le pur contraire n'est-il pas le contraire de l'être pur, c'est-à-dire le néant ; et, puisque le néant ne saurait exister, à quel principe élémentaire ce contraire a-t-il dû s'appliquer à l'origine, c'est-à-dire quels ont été les deux contraires primitifs[1] ?

Mais tout en réservant ces questions, on peut se demander si l'affirmation qui les suscite est justifiée : la division n'est pas le contraire de la multiplication ; elle en est l'inverse. Le repos n'est pas le contraire du mouvement ; il représente une pure possibilité ou une impossibilité de mouvement, et l'on serait tenté de dire qu'il en est le « zéro, » si l'on oubliait l'incapacité où l'on est de définir un zéro. Rien ne prouve que la simultanéité soit le contraire de la succession. Tout d'abord pour que ces deux catégories soient équivalentes au signe près, il faut qu'elles soient de même ordre : une surface ne peut être le contraire d'une longueur. Or, si nous reconnaissons que simultanéité et succession sont toutes deux temporelles, nous sommes en droit de demander tout d'abord si ce sont des concepts premiers parfaitement simples.

[1] Comment, pourrait-on demander encore, en employant les expressions de M. Bois (p. 726), comment cette succession s'est-elle « contradictoirement amalgamée avec sa négation, » la simultanéité ?

M. Bois lui-même paraît être d'un autre avis : « enlevez complètement la simultanéité, » dit-il, — on peut donc l'enlever partiellement ? — « il ne reste que des atomes désagrégés qui se succèdent *sans lien* (c'est M. Bois qui souligne), sans former de faisceau. » (p. 779.) Cette notion de lien est-elle donc l'élément caractéristique de la simultanéité ? Je puis concevoir la coexistence de phénomènes qui ne seraient reliés l'un à l'autre d'aucune façon ; par le fait même de penser leur coexistence et de leur dénier toute relation, j'établis entre eux un certain lien, il est vrai ; mais je puis faire abstraction de ce lien et entrevoir une coexistence avec discontinuité complète. D'autre part, des relations très variées rattachent les uns aux autres les successifs tout aussi bien que les coexistants, et dans l'idée générale de succession, comme dans celle de simultanéité, intervient toujours un principe de lien. Est-ce bien le même principe ?

Le lien géométrique qui existe entre deux directions n'est pas le même que celui qui existe entre deux points. Or, je ne puis avoir l'idée de lien qu'à l'aide des notions d'angle et d'intervalle, et par ces deux notions se manifeste la *continuité* sous deux formes différentes[1] : pourquoi toute durée se présente-t-elle à notre intelligence comme linéaire ? Pourquoi est-elle toujours conçue comme une distance ? Un instant est-il forcément un point ?

Il nous faut pénétrer plus avant dans l'analyse des temps. Ici, une comparaison me paraît nécessaire ; je la crois fondée sur la nature même des choses, et j'essaierai de la présenter clairement.

Chacun sait distinguer ce qui est devant lui de ce qui est à sa droite, et ne met guère en doute qu'une fois donnée l'une de ces directions, l'autre ne soit exactement définie. Pour qui regarde le nord, le soleil ne se lève-t-il pas à sa droite, et, s'il se lève à votre gauche, n'est-ce point parce que vous regardez

[1] Cette continuité transparaît inévitablement, en dépit de tous les efforts pour la supprimer. Cela est si vrai que dans son cours de 1898-1899 M. Bois a dit : « L'idée du temps discontinu désolidarise les instants et amène à cette conclusion que Dieu recrée à chaque instant. Nous réclamons un Dieu pour penser les lois de l'univers : il les pense *continuellement*. »

le sud ? Il n'en est rien. Imaginez que vous vous placiez la tête en bas : si vous avez effectué votre demi-culbute en avant, les objets qui étaient devant vous auront passé derrière, et ceux qui étaient à votre droite y seront restés ; si vous l'avez exécutée de côté, les mêmes objets sont devant vous, mais ceux qui étaient à votre droite ont passé à votre gauche. Le *en avant* et le *à droite* ne sont donc définis l'un par rapport à l'autre que si vous vous êtes donné préalablement le sens positif sur la verticale : comme vous marchez toujours sur les pieds, vous ne songez pas à la nécessité d'une troisième dimension de l'espace pour vous permettre une orientation dans le plan horizontal ; ce troisième facteur s'insinue dans toutes vos conceptions spatiales sans que vous vous en rendiez compte, et il faut quelque attention pour en reconnaître l'importance capitale, précisément parce qu'il intervient toujours.

Ne se passe-t-il pas quelque chose d'analogue pour le temps ? Le temps, non pas le temps que je mets en formules, mais le temps concret dans lequel se produisent les phénomènes ; le temps ne comporte-t-il que deux éléments : *après* et *pendant* ? Essayez de supprimer entièrement la simultanéité ; l'atome désagrégé (je ne puis en concevoir plusieurs sans rétablir la simultanéité), qui se retrouverait le même dans la succession pure, qui *persisterait*, ne constitue-t il pas un *sujet* sans lequel il n'y aurait plus rien, un point d'application possible sans lequel il n'y aurait plus de durée possible ? Enlevez maintenant la succession ; si, dans l'éternité simultanée ainsi obtenue, vous n'avez au moins deux *sujets* coexistants, vous ne sauriez avoir de relation entre rien et rien. Il est vrai que, dans ma représentation, ces sujets n'interviennent nullement ; je conçois des relations en faisant abstraction complète des supports de ces relations : ces supports ne sont donc pas — dans ma représentation. Je m'empresse de le reconnaître. Mais de ce que ces supports ne figurent pas dans ma représentation (et il serait utile de chercher pourquoi), s'en suit-il qu'ils n'existent point ? L'acte de foi par lequel je les admettrais serait-il contradictoire ? N'est-ce pas plutôt celui par lequel on les nie qui conduit à des conséquences inintelligibles ?

Jamais avec des concepts vous ne ferez qu'une molécule en attire une autre suivant une loi toujours la même, qu'une plante végète de façon à reconstituer un type déterminé, qu'un animal se déplace au gré de ses appétits ; jamais, en particulier, vous ne reproduirez les faits de mémoire inhérents à tous ces phénomènes. Si vous admettez l'existence de ces phénomènes, vous pouvez en prendre co[illegible]e que dans votre représentation vous en ti[illegible]nment les relations suivant les lois voulues. [illegible] de ces idées dans cette représentation n'est-elle pas inexplicable si rien ne leur correspond de caractéristique, soit en vous, soit hors de vous, et votre propre représentation serait-elle possible si vous n'étiez doué de mémoire? Toutes les combinaisons de concepts ne vous rendront pas la mémoire si vous l'avez perdue. Il faut un *sujet* qui se souvienne et en qui se fasse la synthèse de *l'avant* et du *pendant* (on pourrait dire aussi un *esprit*, en donnant à ce mot un sens très restreint et très précis) ; et ce *sujet* n'est pas nécessairement une personne, car dans le cas du simple atome physico-chimique la mémoire paraît entièrement passive.

Par là je reconnais en moi un *sujet;* j'ai de plus la naïveté de croire à l'existeuce de M. Bois, à celle des lecteurs de ces pages (sans quoi, je ne les écrirais pas), à celle de tous les autres hommes, des bêtes, des plantes et des objets matériels, tout comme à la mienne. Que de ces sujets, bon nombre soient appelés à constituer un seul esprit, que quelques-uns soient par moment un même esprit en Jésus-Christ, je veux le croire, encore que la seconde proposition me paraisse bien difficile à saisir dans sa simplicité. Mais dans le monde actuel, ces sujets sont soumis simultanément et successivement à des relations très variées ; ils sont, d'une part distincts, d'autre part solidaires et héritiers les uns des autres ; en tant que points d'application de ces relations, ils sont indispensables : ils jouent, par rapport au temps de M. Bois, à peu près le rôle des axes de rotation par rapport aux plans de rotation. Sont-ils vraiment temporels? J'ai le droit de le supposer et je crois que l'hypo-

thèse mérite d'être étudiée dans ses applications les plus diverses [1].

[1] C'est l'intervention de ce troisième facteur temporel, le *sujet*, qui me paraît distinguer les phénomènes concrets des phénomènes abstraits qui en sont les symboles, et en particulier des concepts qui les traduisent à notre entendement suivant des lois déterminées.

Je voudrais poser un temps, — pure direction, instant complet à trois éléments, *à trois points cardinaux*, si j'ose employer l'expression, — qui fût *à la fois le contraire et l'inverse de l'espace angulaire* à trois dimensions, ou plutôt à *trois directions principales*. Cela revient rigoureusement à dire, en langage mathématique, que ce temps serait, par rapport à un positif primitif, l'*imaginaire* dont cet espace serait le *potentiel* (ou réciproquement). On aurait ainsi de ces deux « Modes de l'Inconnaissable » une définition rigoureuse aux conséquences riches et variées. Ces six éléments temporels et spatiaux, s'ils peuvent s'unir en diverses proportions fourniront en effet diverses *combinaisons* (au nombre de neuf), dont chacune correspondra à un ordre de fonctions du temps et de l'espace déterminée : on aura par exemple des fonctions à deux éléments spatiaux et trois éléments temporels, tout comme des fonctions à trois éléments spatiaux et deux éléments temporels, etc.

En essayant d'identifier ces fonctions du temps et de l'espace avec nos propres fonctions physiques, intellectuelles, morales et affectives, on posera un problème du plus haut intérêt, je crois, car on sera conduit à aborder par un côté nouveau le sphinx de la liberté et à le serrer de plus près. Et si tout *concept* est, comme je le pense, uue fonction de l'espace à trois directions et d'un temps à deux éléments, on reconnaîtra l'impossibilité de *concevoir* le temps complet à trois éléments.

Rappelons maintenant que le cube de l'imaginaire c'est le potentiel, alors que le cube du potentiel c'est l'imaginaire, que d'autre part le carré du potentiel comme de l'imaginaire c'est l'unité négative, et qu'enfin leur quatrième puissance c'est l'unité positive ; on aura quelque idée des relations de qualité qui peuvent rattacher ces diverses fonctions les unes aux autres.

Que sont donc cette imaginaire et ce potentiel ? Si par ces mots on définit comme d'habitude les deux racines égales et de signes contraires de l'unité négative, on crée un symbole qui n'a aucun sens, qui, par hypothèse même, est absurde et en contradiction avec la règle des signes. Mais d'où vient l'autorité de cette règle des signes ? Et, comme l'écrit M. J. Tannery, « pourquoi ce symbole de l'imaginaire, créé pour le second degré, suffit-il pour les équations de tous les degrés ? Comment prévoir, sur sa définition, son importance dans le domaine du transcendant... et le rôle si étrangement prépondérant des fonctions analytiques ? » (L'infini mathématique, *Revue générale des sciences*, 1897, p. 139). Si, faisant abstraction de l'idée d'unité, on se donnait un qualificatif qui par son union au qualificatif directement contraire reproduisît le positif, ne pourrait-on de ce postulat déduire les propriétés de ces quatre signes : le positif, le négatif, l'imaginaire et le potentiel ?

Nous voici maintenant en présence : 1° d'une succession qui implique un sujet avec plusieurs successifs et un lien entre ces successifs ; 2° d'une simultanéité qui comporte plusieurs sujets coexistants avec un lien entre ces coexistants. Nous constatons ainsi des éléments communs : le *nombre*, le *sujet* et le *lien*, et deux éléments caractéristiques : l'*après* et le *pendant*.

Or il est bien certain que le contraire d'« après, » ce n'est pas « pendant, » mais « avant. » Si à *après* et à *pendant*, qui ne sont pas des contraires, je combine les mêmes éléments de *lien*, de *sujet* et de *nombre* pour reconstituer ces complexes, la succession et la simultanéité, comment l'une serait-elle le contraire de l'autre ?

Pourquoi, direz-vous, cette laborieuse analyse ? N'est-il pas évident que le contraire de la *successsion*, c'est la *pré*cession et non la simultanéité[1] ? Cette observation est juste ; mais l'évidence peut-elle être invoquée ici à plus juste titre qu'ailleurs ?

Quoi qu'il en soit, si ce n'est point par simple négation de la simultanéité que Dieu a produit la succession, — et pour quelle raison l'aurait-il niée ? — comment a-t-il de la première tiré la seconde ? Pourquoi fournir à Dieu la simultanéité comme matière première alors qu'on ne peut en déduire la succession sans postuler une véritable création ? Et, si Dieu a pu créer les rapports de succession, pourquoi n'aurait-il pas créé tout aussi bien ceux de simultanéité ? Quelle nécessité nous contraint de l'enfermer, avant le commencement, — et au prix de quelles difficultés ? — dans ce temps incomplet, l'éternité simultanée ?

[1] Assurément, précession et succession sont opposables, quoiqu'ils aient une partie commune, ou mieux, parce qu'ils ont une partie commune, car il faut bien que l'opposition porte sur quelque chose ; mais ne pourrait-on pas soutenir que la simultanéité contredit précisément ce que la précession et la succession ont de commun ; et, pour avoir le droit de le contester, ne faut-il pas avoir entièrement décomposé ces deux notions ? Ou plutôt, ne faut-il pas avoir poussé jusqu'au bout l'analyse de ces deux faits ? Car si la simultanéité et la succession ne sont que des concepts, je tourne dans un cercle vicieux : jamais je ne concevrai la simultanéité, sinon par rapport à la succession, et réciproquement.

VI

Au prix de quelles difficultés, ai-je dit ; en effet, comment Dieu a-t-il pu sortir de cette simultanéité ? « Dans l'esprit, nous dit M. Bois, les pensées ne peuvent pas ne pas être *distinctes*, *multiples* et *successives*[1]. » (p. 722.) D'accord, mais alors comment Dieu, « le Dieu de la Bible et de la piété, » « qui a créé le monde » et « préparé dans le temps la venue de son Fils » (p. 717), comment Dieu est-il entré dans la succession ? Serait-ce sans y penser[2] ?

Autre difficulté : que peuvent bien être, dans le phénoménisme idéaliste, ces éléments divers qui, par leur coexistence, formaient le premier terme en dehors de la succession ? Des phénomènes ? — Oui, répond M. Bois : « le Dieu éternel du passé qui possède l'éternité simultanée est un Dieu constitué par plusieurs phénomènes simultanés dont il a conscience, que son esprit groupe ensemble sous la loi de personnalité » (p. 777). — Mais que reste-t-il de la notion de phénomène, si on élimine toute idée de succession ? Peut-il y avoir encore un phénomène là où toute variation est impossible, là où la catégorie du devenir[3] ne saurait subsister ?

[1] Ces trois qualificatifs de la pensée ne correspondent-ils pas aux trois éléments que nous avons essayé de distinguer dans le temps ? Si la pensée, — la pensée concrète et non pas le concept abstrait qui la manifeste, — est une fonction de ce temps à trois dimensions, la coïncidence est naturelle.

[2] « Dieu peut très bien avoir eu, dans son état intemporel, l'idée du possible de la succession » déclare M. Bois dans son cours. Cette idée n'était qu'une idée possible d'une succession possible ; car, réelle, elle eût été une fonction de cette succession, qui se fût trouvée réalisée avant que d'avoir commencé. Sans cette idée possible, le Dieu simultané serait resté intemporel : était-il libre de ne pas l'avoir ? Pour M. Bois, il n'est pas nécessaire d'être successif pour être libre ; mais puisque, d'après lui, « la succession est une condition de moralité, » la liberté divine avant toute succession n'était que possible. Ce Dieu qui avec une possibilité de liberté pouvait réaliser l'idée possible d'une succession possible de possibles multiples, ce Dieu n'était-il pas lui-même un Dieu possible ? Ni le mot, ni l'idée, ne sont pour faire reculer M. Bois. Alors qu'est-ce qu'un possible ? Par quoi se distinguent les divers possibles ? Et si on prend comme données premières tous les possibles, cosmiques et autres, sans les définir, est-on plus avancé dans la compréhension de l'univers ?

[3] J'entends la catégorie du devenir telle que la conçoit M. Renouvier (*Essais de*

D'autre part, *en tant que phénoméniste*, M. Bois n'a pas le droit, me semble-t-il, d'écrire que Dieu est constitué par des phénomènes dont *il* a conscience, que *son esprit* groupe... il devrait dire : Dieu est constitué par des phénomènes entre lesquels il y a relation de conscience et dont le groupement sous la loi de personnalité forme l'esprit divin. — « Dieu qui voit les choses changer change aussi en les regardant » (p. 716) ; son esprit et sa conscience sont donc variables par définition. Les relations correspondantes dans le Dieu de l'éternité simultanée ne peuvent leur être identiques ; non seulement elles ont changé lorsqu'est survenue la succession, mais elles ont subi un bouleversement tel qu'on doit refuser de les désigner par les mêmes termes : dans le temps présent un esprit changeant, une conscience inconstante entre divers phénomènes, et, avant le commencement, des relations inconnues entre des éléments inconcevables, voilà Dieu. Que reste-t-il de ces affirmations *Dieu est, Dieu est celui qui est*, que M. Bois semblait avoir faites siennes ?

J'oublie, il est vrai, que, selon M. Bois « le Dieu qui existait avant la succession peut fort bien et doit être caractérisé comme une personne. Autrement que pourrait-il bien être au point de vue idéaliste et phénoméniste ? » (p. 778.) Et pourquoi Dieu se trouverait-il dans le champ visuel du phénoméniste ? — « Qu'est-ce qu'une personne ? Un groupement d'éléments psychologiques multiples, différents ou semblables, groupés sous la loi de personnalité. » (p. 778.) Dieu est donc une personne. Mais le Dieu de l'éternité simultanée et celui de l'éternité successive sont-ils une seule et même personne ? Pourquoi le seraient-ils ? La connaissance actuelle de Dieu est *successive*

critique générale, II, p. 257-265). Il est vrai que le sens du mot phénomène a été tellement étendu par les néo-criticistes qu'on ne sait plus à quoi il ne s'applique pas. Le même auteur écrit : « J'ai dû généraliser ces deux mots (*faits et phénomènes*), et les étendre aux lois, qui sont des phénomènes aussi, mais objectifs, si on les prend dans leur intégrité, impossibles à fixer et à réaliser à la fois dans l'ordre subjectif quant à leur contenu. » (Id., I, p. 182.) Si tout est phénomène, le mot de phénomène ne distingue plus rien de rien, il représente le concept le plus vague qu'on puisse former ; il est synonyme de « quelque chose » et nous sommes tous phénoménistes.

comme son objet, nous déclare M. Bois ; la connaissance du Dieu simultané était simultanée, elle aussi, comme son objet. Les principes divins dissemblables se sont donc groupés sous une même loi de personnalité : pourquoi, sous cette même loi, des éléments essentiellement différents constitueraient-ils la même personne ? Pourquoi enfin cette loi serait-elle la même avant et après le commencement ? Pour rester comparable à elle-même, elle devrait être indépendante du temps. Mais alors cette loi de personnalité pour laquelle il n'y aurait pas de temps pourrait-elle s'appliquer à des phénomènes qui sont dans le temps ? Si oui, il pourrait en être de même pour le Dieu que groupe cette loi de personnalité ; si non, la personnalité est une illusion, à moins que ce ne soit le temps.... Je n'insiste pas et ne rechercherai pas toutes « les conséquences morales et religieuses, ou plutôt immorales et irréligieuses de cette négation du temps » (p. 720) ou de la personnalité.

Ce n'est pas tout. Acceptons ces phénomènes simultanés soumis spontanément à ces relations diverses qui « dans la conscience simultanée du Dieu primordial » forment « le moi et le non-moi divins. » Combien étaient-ils ? La question peut paraître bizarre ; mais, une fois posée, elle exige une réponse. Or le nombre des réponses possibles n'est pas illimité. La première, — il n'y avait qu'un phénomène, — est éliminée par l'hypothèse même d'un moi et d'un non-moi divins. Nous dirons donc : — il y en avait un nombre donné, — ce nombre étant quelconque, mais déterminé, quoique apparemment très grand. Pourquoi ce nombre-là ? Quel effet eût produit sur la constitution de l'univers et sur la connaissance que nous en avons, l'adjonction ou la suppression d'un seul élément, d'une seule catégorie, par exemple ? Enfin par quoi et comment ce nombre était-il déterminé ? Il l'était, répondra-t-on, et nous ne saurions en donner la raison. On peut s'enfermer héroïquement dans cette situation logique : c'est se condamner à un scepticisme irrémédiable. Toute construction synthétique devient impossible et la connaissance de l'œuvre divine dans l'univers inaccessible : pourquoi dès lors se fatiguer à chercher une vérité dont on ne saura jamais si elle est la vérité ?

Pour échapper à cette banqueroute, il ne reste qu'à supposer infini le nombre des éléments cosmiques[1]. Or c'est là, pour M. Bois, une hypothèse scandaleuse. L'infini réalisé ! Toute sa théorie exige l'absurdité d'une pareille proposition et, en bon *finitiste*, chaque fois que s'en offre l'occasion, ou qu'il peut la faire naître, il répète son *delendam esse Carthaginem*, et, pour lui, Carthage, c'est l'infini réalisé.

Nous voici donc amenés à nous demander : que vaut ce postulat, l'infini numérique ne saurait être réalisé, ou plutôt *où* vaut-il ?

VII

Et d'abord est-ce bien un postulat ? Non, dira M. Bois, car une contradiction gît inévitable au fond d'une pareille affirmation et il y en a démonstration : « le plus simple bon sens et la plus élémentaire fidélité au principe de contradiction[2] suffisent à l'écarter » (p. 723), et il nous résume avec verve les principales thèses du néo-criticisme sur cette question. Sans connaître tous les ouvrages de MM. Renouvier et Pillon, j'ai étudié avec quelque soin ce qu'ils ont écrit sur le sujet et leurs démonstrations ne me paraissent point concluantes.

Je rappelle que ces philosophes s'interdisent tout appel à l'évidence, au sens commun. M. Bois est-il leur disciple fidèle lorsqu'il recourt « au plus simple bon sens » et qu'il écrit : « la connaissance — et par suite, en soi, l'existence — d'un nombre infini de phénomènes n'est pas seulement incompréhensible, elle est *manifestement* contradictoire » (p. 723), et un peu avant : « rien de plus *simple* et de plus *rationnel* que cette

[1] Il y aurait, comme de raison, une quatrième solution qui me paraît pouvoir se formuler ainsi : avant le commencement, il n'y avait pas de nombre. La relation de nombre aurait été, elle aussi, créée par Dieu *διὰ Χριστοῦ*.

[2] M. Weber (« Le principe de non-contradiction comme principe dialectique, » *Revue philosophique*, mars 1897), montre que c'est le principe de *non-contradiction* qui intervient dans nos jugements et il établit que ce principe n'est pas un instrument capable de produire la vérité, mais un simple moyen d'éviter l'erreur dans la recherche de cette vérité. Je ne suis nullement en mesure de discuter un pareil problème ; mais, alors que la notion de contraire soulève les questions les plus embarrassantes, est-il si aisé de discerner ce qu'autorise le principe de contradiction et ce qu'il interdit ?

conception » de siècles nouveaux venant s'ajouter *indéfiniment* aux siècles écoulés à un moment quelconque du futur ?

D'autre part nos auteurs cherchent à définir de façon expresse tous « les termes dont ils doivent faire un usage suivi, logique, et qui seront comme les nerfs de leurs conceptions. » Or dans leur théorie finitiste, ce qui manque le plus c'est une définition de l'infini [1] et une définition du nombre [2]. Certes on ne saurait le leur reprocher ; nous sommes souvent contraints d'employer des expressions que nous sommes incapables d'analyser. Mais en pareil cas une prudence extrême n'est-elle pas de rigueur,

[1] Il est juste de constater que les défenseurs de la thèse opposée ne donnent pas davantage cette définition de l'infini. M. Couturat lui-même ne me paraît pas démontrer autre chose que ceci : il n'y a nulle impossibilité à ce que l'infini soit réalisé. Cette définition doit-elle nous échapper inéluctablement ? Je ne le pense pas. Remarquons en effet que la notion d'infini est logiquement antérieure à celle de nombre infini ; c'est donc une notion, non de quantité, mais de qualité. De plus l'infini pur n'est pas le contraire du fini pur ; il en est l'inverse, de même que l'infini numérique est l'inverse du zéro de nombre. Si maintenant on définissait le principe du fini par le *logarithme népérien de l'imaginaire* (ou du potentiel), et celui de l'infini par l'*inverse de ce logarithme*, n'aurait-on pas une expression très générale de ces deux principes, la plus générale que nous puissions concevoir dans nos mathématiques actuelles et susceptible d'entrer dans des raisonnements rigoureux ? Assurément il faudrait montrer que cette définition répond à l'idée un peu vague que nous avons de l'infini et que ce symbole peut être mis en évidence dans toutes les sortes d'infinis qu'il nous est loisible de concevoir. Si cela était, on serait en mesure de donner satisfaction à MM. Renouvier, Pillon et Bois sur ce point : Dieu est parfait, il n'est pas infini, en appelant Dieu « celui qui est », qui est *réel* et qui par lui-même n'a rien d'*imaginaire*.

[2] Si l'on veut se rendre compte des difficultés que soulève cette notion de nombre, on ne saurait mieux faire que de lire et relire le magistral article de M. J. Tannery « De l'infini mathématique. » (*Revue générale des sciences*, 28 février 1897.) Y a-t-il à première vue rien de plus *simple* et de plus *rationnel* que l'idée d'unité ? Et pourtant cette unité que nous conférons à chacune des parties d'une collection aussi bien qu'à cette collection, en faisant abstraction de tous les caractères distinctifs de ces parties sans que celles-ci cessent d'être distinctes, puis en rendant indistinctes ces unités partielles pour les fondre dans un tout distinct lui-même de ce qui n'est pas lui, cette unité qui ainsi « est impliquée deux fois dans l'idée de nombre, comme élément et comme lien, » cette unité que je ne puis saisir qu'en l'opposant à une ou plusieurs autres unités et par conséquent en niant l'unité même, cette unité n'a-t-elle rien de mystérieux, et n'a-t-il rien d'illusoire l'acte par lequel notre pensée attribue l'unité à une fonction arbitrairement détachée de l'ensemble ?

et que prouve une affirmation comme celle-ci : l'infini est contradictoire, parce que c'est un nombre qui n'est pas un nombre ? Même en géométrie, où les mots ont un sens très précis, on n'évite pas toujours les cercles vicieux : bien qu'il soit établi maintenant, soit directement par voie analytique, soit indirectement par la construction des géométries non-euclidiennes, que le postulat d'Euclide est irréductible, chaque année l'Académie des sciences de Paris reçoit quelque mémoire qui prétend démontrer cette proposition ; une proposition équivalente a forcément été introduite au cours du raisonnement et il est parfois ardu de la dégager. Un essai de démonstration n'empêche donc pas une proposition de constituer un postulat. Et si, dans nombre de cas, l'infini apparaît nettement réalisé, peut-on démontrer qu'il n'est jamais réalisable ?

Le concept que je représente par $\sqrt{5}$ est parfaitement défini : c'est celui d'une quantité qui soumise à une opération donnée, la multiplication par une quantité identique, reproduit rigoureusement le nombre entier cinq. Et cette quantité n'est pas nombrable : que j'essaie d'extraire cette racine carrée dans un système de numération quelconque, que j'aie recours au développement en série, je me trouve toujours en présence d'une suite de chiffres ou de termes au bout de laquelle il m'est impossible de parvenir ; un terme de rang quelconque peut toujours être déterminé ; je suis en mesure de rendre plus petite que n'importe quelle quantité donnée la différence entre cette limite $\sqrt{5}$ et l'ensemble d'un nombre suffisant de ces termes ; cette différence ne deviendra jamais nulle. Voilà donc un infini bien caractérisé : ce symbole $\sqrt{5}$ le réalise pleinement. Et il en est de même pour les racines carrées de tous les nombres qui ne sont pas des carrés parfaits.

Ces racines sont-elles indépendantes de la catégorie de nombre ? Il ne le semble pas, puisque, en cherchant à les nombrer, je puis en donner des valeurs aussi approchées qu'il me plaît : $\sqrt{4}$ et $\sqrt{9}$ sont assurément des nombres puisque 2 fois 2 font 4 et que 3 fois 3 font 9 ; pourquoi pas $\sqrt{5}$ et $\sqrt{7}$? Si je conviens d'appeler nombres ces quantités innombrables et que je les qualifie d'irrationnelles parce qu'innom-

brables, j'aurai des réalisations numériques de l'infini aussi nombreuses que j'en souhaiterai.

Si on appelle *nombres transcendants* les valeurs numériques des principes fondamentaux de la mathématique, — et peut-être de tout l'univers —, e et π, — on aura en les unissant à d'autres nombres, rationnels ou non, de nouveaux infinis réalisés.

Dans le domaine de la géométrie il en va de même que dans celui du nombre ; le concept de longueur ne réalise-t-il pas l'infini par rapport à celui de point indivisible, l'idée de surface par rapport à celle de ligne ?

Partout où se présente la notion de limite et celle de loi (il n'y a d'ailleurs une limite que s'il y a une loi pour la définir), partout il y a, par cette loi même, réalisation de l'infini. Car, s'il n'y avait pas de loi, rien ne relierait les éléments soumis à cette loi : c'est la notion de *lien* qui réalise l'infini[1].

Non, dira-t-on ; par l'idée de lien, c'est le fini qui est réalisé.... Je me garderai bien de le contester, mais les deux propositions sont-elles contradictoires ? Les notions d'angle et de ligne droite sont assurément hétérogènes ; elles ne sont pas incompatibles pour cela, bien au contraire, car toutes deux entrent en jeu dans la notion fondamentale de circonférence. Ne peut-on admettre que les deux principes du fini et de l'infini s'allient de façons diverses pour constituer nos finis et nos infinis de nombre, d'étendue et de temps ? Et n'a-t-on pas dans le concept du mouvement un exemple parfait de cette synthèse ?

VIII

On connaît le célèbre argument par lequel Zénon nie le mouvement en soutenant qu'Achille ne rattrapera jamais la tortue ; en voici la formule exacte d'après M. Renouvier : « Le plus lent dans sa course ne peut à aucun moment être atteint par le plus rapide, car il faut auparavant que celui qui poursuit soit arrivé là d'où celui qui fuit s'est déjà élancé ; de sorte que le plus lent

[1] « A la soutenance de la thèse de M. Couturat, M. Boutroux a fait très fortement ressortir ce fait que l'idée de *loi* est ce qu'il y a d'essentiel dans l'infini mathématique, » écrit en note M. J. Tannery (op. cit.).

aura nécessairement toujours quelque avance. » Et Aristote, qui discute ce sophisme, écrit : il faudrait que le « mobile arrivé au but eût nombré un nombre infini ; or ceci, d'un commun accord, est absurde. » Certes l'autorité d'Aristote est grande et, à qui se retrancherait derrière ce texte, il n'y aurait rien à objecter. Il y a pourtant, soit dans cette affirmation du Stagirite, soit dans l'argumentation de l'Eléate, un point faible : si le mobile est obligé de mettre le même temps pour nombrer chacun des éléments décroissants du chemin parcouru, certes le dénombrement ne sera jamais achevé ; de même, si les vitesses d'Achille et de la tortue vont en décroissant, on peut concevoir une loi de décroissance telle que les deux courbes représentant leurs mouvements aient même asymptote, c'est-à-dire telle que, le rapport des vitesses restant le même, la distance des deux mobiles diminue constamment sans jamais devenir nulle. Mais Zénon ne spécifiait rien au sujet de ces vitesses, sinon que l'une restait moindre que l'autre : il n'avait donc pas le droit de dire « toujours. »

Reprenons le raisonnement : on commence par supposer qu'il y a mouvement, puis à l'aide de cet aphorisme, l'infini est irréalisable, on démontre qu'il ne peut y avoir mouvement. — S'il n'y a pas mouvement, on ne peut mettre Achille et la tortue en mouvement, et le raisonnement perd sa base. Si, en postulant le mouvement, on est forcé d'admettre qu'il y a réalisation de l'infini, on a la preuve la plus nette que de ces deux propositions : *il y a mouvement*, et : *l'infini ne peut être réalisé*, l'une exclut l'autre, qu'elles sont d'ordres différents, que ce sont deux postulats irréconciliables.

Et que l'on ne dise pas : la solution est aisée ; nous maintiendrons que l'infini est irréalisable et le mouvement ne sera pour nous qu'une illusion. Que serait-ce d'ailleurs que le mouvement en soi, alors qu'il n'y a ni espace, ni temps en soi ?

Un idéaliste conséquent n'a pas, dans ce cas particulier, à se demander s'il est vraiment possible de concevoir un mouvement sans un mobile qui exécute ce mouvement, ni à rechercher si, en concevant ce mobile, il ne le définit pas de quelque manière, ni à examiner si ce point d'application de la

pensée doit être défini comme réel ou comme imaginaire, comme nécessairement étendu ou comme simple centre de directions possibles. Pour lui la question est tout autre : il appelle mouvement une fonction, d'ailleurs quelconque, d'une étendue à trois dimensions et d'un certain temps; si cette fonction est continue, l'infini est réalisé.

Nous ne saisissons, il est vrai, que des déplacements finis, et nous les saisissons en interrompant le mouvement à des intervalles de temps finis; nous ne percevons aucun changement dans son essence, nous constatons seulement que les choses ont changé après des délais aussi courts qu'on voudra, mais finis. C'est ainsi que pour résoudre les problèmes de cinématique, nous les transformons en problèmes de statique; mais si, une fois la solution trouvée, nous oubliions la marche suivie, le procédé employé, et négligions d'effectuer la transformation inverse, nous aurions répondu à une question d'équilibre et non à la question de mouvement que nous nous étions proposée. Il en est de même dans le système de philosophie qu'a adopté M. Bois : ce système immobilise tous les phénomènes qui se produisent au même instant et étudie les rapports qui les définissent; puis il considère l'ensemble des phénomènes à un autre instant et retrouve les mêmes lois, et ainsi de suite. Cela est légitime; toutefois, chacun de ces ensembles artificiellement isolés constitue une éternité simultanée, et il est tout aussi difficile de passer d'une de ces éternités à l'autre que de passer du premier terme de la succession au second. Cela est non seulement difficile, mais impossible, à moins d'introduire, consciemment ou non, une notion nouvelle, celle de *lien*, d'un lien dans la succession, analogue au lien que l'on a implicitement établi entre les phénomènes existants : si rien ne *relie* les manifestations successives d'un principe ou d'une personne, je n'ai aucun droit de dire qu'il s'agit du *même* principe, de la *même* personne ; il n'y a plus de *devenir;* et si M. Renouvier conserve la catégorie du devenir, c'est à l'aide d'un paralogisme certain, sinon très évident, car il applique ce même mot à sa catégorie discontinue et à l'idée usuelle dont il lui est impossible de faire abstraction totale, dont il se sert forcément au cours même de

son raisonnement sur le devenir : les notions d'intervalle, de lien, de rapport entre des phénomènes supposés distincts dans le temps ou dans l'étendue, dans la pensée ou dans le sentiment, ces notions réalisent l'infini, car elles ne sont possibles que s'il y a continuité. Sans continuité d'aucune sorte, il n'y a que ténèbres; c'est le chaos [1].

IX

Mais, dira M. Bois, je ne suis pas disciple aveugle de M. Renouvier et j'admets le continu ; pour moi « l'espace et le continu ne font qu'un ; » cet espace, il est vrai, est illusoire puisque l'infini ne peut être réalisé ; il est un moyen employé par Dieu pour notre éducation ; ce continu n'est qu'un produit de notre imagination, il est une loi fictive, bien que cette loi soit un des facteurs essentiels de ma représentation.

Ici, je ne comprends plus. Pour M. Renouvier pas de point, ni d'instant indivisible, à cause des difficultés inextricables que ces concepts entraîneraient, — c'est-à-dire à cause de leur incompatibilité avec le « finitisme ». — Le réel, ce sont les phénomènes, les lois de ces phénomènes et les conditions de ces lois ; il n'y a rien de réel en soi, le noumène *n'est* à aucun titre. Cette position est peut-être paradoxale, mais logique, certainement.

Reste-t-il idéaliste et phénoméniste le philosophe qui distingue entre les phénomènes et les déclare soumis, les uns à des catégories réelles, les autres à des catégories illusoires ? Qu'est-ce donc pour M. Bois que le réel et qu'est-ce que l'illusoire [2] ? S'il

[1] Cf. l'article de M. Poincaré sur le calcul des probabilités (*Revue générale des sciences*, 15 avril 1899), dont voici la conclusion : « Pour entreprendre un calcul quelconque de probabilité et même pour que ce calcul ait un sens, il faut admettre comme point de départ une hypothèse ou une convention qui comporte toujours un certain degré d'arbitraire. Dans le choix de cette convention nous ne pouvons être guidés que par le principe de raison suffisante.... La forme sous laquelle nous l'avons rencontré le plus souvent (ce principe), c'est la croyance à la continuité, croyance qu'il serait difficile de justifier par un raisonnement apodictique, mais sans lequel toute science serait impossible. »

[2] Si on entend par illusoire ce qui dépend de quelque façon de l'imaginaire

définit *réel* ce qui ne *réalise* pas l'infini, il y a tautologie manifeste ; et s'il entend par *réel* le *rationnel*, y a-t-il rien de plus rationnel que les théorèmes de géométrie ? Or, si l'espace « n'est qu'une illusion, une apparence trompeuse, une duperie, une vanité, un mensonge » (p. 718), la géométrie est une chimère, et l'on ne sait pourquoi ses propositions peuvent s'enchaîner rigoureusement.

D'autre part, la réalité du temps de M. Bois n'est plus une simple réalité pratique, empirique ; c'est une réalité métaphysique, et qu'est-ce qui la distingue d'un noumène ? Pour lui les nombres sont aussi des réalités ; les personnes sont d'autres réalités. Ces réalités diverses sont-elles subordonnées les unes aux autres ? Les unes sont-elles plus réelles que les autres ? Peut-il y avoir dans le réel des différences de quantité ou de qualité ?

Est-il vrai encore que le temps, même affranchi de toute représentation spatiale, soit indépendant de l'infini ? M. Bois conçoit l'instant indivisible ; il admet des durées égales entre elles et des durées multiples d'une autre durée prise pour unité. Combien lui faut-il d'instants indivisibles pour faire une durée quelconque, fût-ce un millionième de seconde [1] ?

(on a le droit de demander de quelle façon), nous partageons l'avis de M. Bois : l'étendue est illusoire. Pourquoi seulement n'en serait-il pas de même de la durée ? Le réel serait alors ce qui ne dépend nullement de l'imaginaire et il n'y aurait de pleinement réel que Dieu, Dieu considéré en dehors de ses relations avec l'univers, — et peut-être aussi l'ensemble de ces relations, et encore la négation pure de Dieu, le *nihil negativum*, et la négation de cet ensemble.

Mais si déclarer le temps illusoire (ce qui n'est pas le nier) revient à le qualifier de mensonger, il en est de même pour l'espace. Or, a dit M. Bois dans son cours, « l'espace devait être une cause d'ignorance, dans un but moral. » Si cette cause est voulue de Dieu, Dieu se serait donc servi d'un moyen mensonger pour atteindre un but moral !

[1] Je n'ai pas à examiner ici l'instant indivisible de M. Evellin, instant réel, sans durée, dont un nombre fini constitue un temps absolu, un temps en soi : pour ce métaphysicien une durée donnée n'est que l'image irréelle de ce temps dans notre représentation subjective. Il « affirme » ainsi « l'existence de longueurs qui ne se divisent plus en longueurs, de durées qui ne se divisent plus en durées, de mouvements qui ne se divisent plus en mouvements ; » par suite, il ne peut « tracer des lignes à l'extrémité d'éléments qui n'ont plus d'extrémités ; » il n'y a plus ni

Si ce temps continu est déclaré « spatial, » si toute durée est quelque chose d'illusoire, les années de « la vie passée de Dieu » n'existent que dans notre représentation ; ce sont des produits fictifs de notre imagination. Est-il légitime d'appliquer à ces chimères la catégorie de nombre, — du nombre réel des néo-criticistes, — pour établir qu'il ne peut s'en être produit une infinité ? Et dans cette démonstration on emploie à tout instant des mots qui réalisent l'infini parce qu'ils impliquent une notion de continu : le mot de succession lui-même, dont M. Bois veut qu'il corresponde à une réalité, ce mot prend ses racines dans l'espace. Comment donc se fait-il qu'on ne puisse exprimer cette idée pleinement réelle que par des images illusoires ? Pourquoi ce qu'on prétend illusoire s'applique-t-il si exactement à ce qu'on affirme réel ? Comment un temps discontinu se traduit-il inévitablement par des expressions qui manifestent le continu [1] ?

Si l'on admet un mouvement continu dans un espace continu, le temps peut-il être discontinu ?

Si c'est la succession même qui constitue la réalité, la simultanéité primitive était-elle illusoire ?

angles ni courbes, car « tout cela est continu et forme du continu ; » il cherche à se placer dans « une réalité qui n'est ni géométrique, ni mécanique. » (F. Evellin, « Le mouvement et les partisans des indivisibles. » *Revue de métaphysique et de morale*, juillet 1893) Il regarde donc comme illusoires la plupart des relations phénoménales ; or, *pour un phénoméniste*, ce sont précisément ces relations qu'il faut étudier et expliquer ; *pour lui*, c'est une chimère que ce monde de l'absolu qui correspondrait, suivant une loi inconnue, au monde des phénomènes, seuls connaissables ; et M. Bois se dit phénoméniste.

[1] Pour M. Pillon, les concepts de temps et d'espace peuvent se combiner parce qu'ils représentent tous deux des *discontinus indéfinis :* les difficultés que nous venons de signaler se sont évanouies ; mais qu'est-ce que cette étrange notion d'un discontinu indéfini ? Entre deux éléments donnés il y a ou il n'y a pas discontinuité ; s'il y a discontinuité complète, ces deux éléments sont entièrement indépendants et il est impossible de concevoir entre eux aucun lien, aucun intervalle. Vouloir diviser cet intervalle en un nombre fini de parties égales, c'est rétablir la continuité qu'on avait cru éliminer et alors la divisibilité indéfinie manifeste non pas une *discontinuité indéfinie*, mais une *continuité irréductible*, irréductible aussi longtemps qu'on n'aura pas fait intervenir l'infini d'une façon plus ou moins explicite.

Enfin qu'est-ce donc que réaliser l'infini ?

C'est le mot *réaliser* qui, des deux, est le plus obscur, et qui, grâce aux sens divers du mot réel, prête à des confusions et à des discussions interminables.

Pour ne réaliser l'infini d'aucune façon, il n'y a qu'un moyen : l'éliminer complètement ; car c'est encore le réaliser que d'en parler, fût-ce pour le nier. Veuillez donc vous affranchir de ce concept et de son symétrique, le zéro. Acceptez ainsi l'impossibilité de la soustraction, qui ne peut éviter le zéro inverse de l'infini et par suite celle de l'addition, ce qui vous libèrera de la notion de nombre. Et maintenant établissez, sans vous servir d'aucun mot qui évoque une image de mouvement, qui implique une notion « spatiale » [1], établissez les propositions que vous pourrez formuler, puis examinez à quelles espèces de faits, à quelles fonctions de votre personne ou à quels principes cosmiques s'applique votre œuvre logique. Qu'elle ne s'applique à rien, je me garderai bien de le prétendre ; mais elle ne s'adaptera certes pas au monde de la physique et de la chimie, ni à celui de la pensée.

X

Quoi donc ! Il serait à la fois possible et impossible de réaliser l'infini ! Un jugement primitif et le jugement contraire seraient vrais simultanément ! Que devient le principe de contradiction ? Et de quel droit ai-je affirmé ma croyance à la vérité, à l'unité de la vérité ? Ceci demande quelques explications : le lecteur qui a bien voulu me suivre n'aura, je crois, aucune peine à me comprendre, malgré que j'aborde un terrain peu connu, celui des géométries non-euclidiennes, et cela sans posséder moi-même autre chose que les principes de ces géométries.

[1] Cette précaution élémentaire sera-t-elle suffisante ? Le mouvement serait-il seul à manifester l'infini ? Rien ne le prouve, bien au contraire ; car si les images empruntées à la mécanique traduisent exactement taut de phénomènes psychiques, n'est-ce pas que ceux-là ont une constitution intime toute semblable. Il est donc bien difficile d'éliminer l'infini et d'en être assuré. Peut-être même est-il impossible de rien *concevoir* qui en soit tout à fait indépendant ; et c'est pour cela que tout raisonnement sur l'infini est singulièrement fragile.

Chacun sait le postulat d'Euclide : par un point pris hors d'une droite, on peut mener une parallèle à cette droite et une seule. Or il n'est pas plus difficile de dire : par ce point on peut mener autant de parallèles qu'on veut, ou bien : par ce point on ne peut mener aucune parallèle à cette droite. « S'il était possible, dit M. Poincarré [1], de déduire le postulatum d'Euclide des autres axiomes, il arriverait évidemment qu'en niant ce postulatum et en admettant les autres axiomes, on serait conduit à des conséquences contradictoires. » Et voici, de merveilleux raisonneurs, Lowatschewski et Riemann, ont construit sur les négations du postulat que nous avons énoncées des systèmes géométriques « dont l'impeccable logique ne le cède en rien à celle de la géométrie euclidienne. Leurs nouveaux théorèmes sont, bien entendu, très différents de ceux auxquels nous sommes accoutumés [2], mais ils sont rigoureusement enchaînés ; une fois admis les postulats non euclidiens, ils sont aussi *vrais* que les théorèmes de la géométrie ordinaire. »

D'autre part, et c'est là un point capital, ces suites de propositions ne sont pas indépendantes les unes des autres. C'est ainsi que la géométrie de Riemann à deux dimensions peut se ramener à une géométrie sphérique, et, en traduisant ses théorèmes à l'aide d'une sorte de dictionnaire où à chaque mot non-euclidien correspondrait le terme de géométrie usuelle ayant même signification (où en regard du mot de *ligne droite*, par exemple, on lirait *arc de grand cercle*), on retrouve les propriétés connues des figures tracées à la surface d'une sphère. A l'aide d'un autre dictionnaire on pourra interpréter aussi la géométrie de Lowatschewski.

D'après M. Milhaud, la philosophie de Kant eût été différente s'il avait pu prévoir les géométries non-euclidiennes ; je le crois volontiers ; toutefois Kant eût-il conclu comme ce savant à la

[1] Cf. dans la *Revue générale des sciences*, 15 décembre 1891, l'article classique de M. H. Poincarré « Les géométries non-euclidiennes, » auquel je ferai dans ce paragraphe de nombreux emprunts.

[2] Par exemple : « La somme des angles d'un triangle est soit plus petite, soit plus grande que deux angles droits. » — « Il est impossible de construire une figure semblable à une figure donnée, mais de dimensions différentes, » etc.

libre puissance créatrice de l'esprit humain ? Tout serait-il vrai de la même vérité à la seule condition d'éviter toute contradiction ? Serions-nous des géomètres pyrrhoniens, pour employer l'expression de M. Renouvier ? Mais, ainsi que le fait remarquer le chef du néo-criticisme [1], la « notion de la droite entre dans celle de la courbe, quelle qu'elle soit, par le rayon de courbure comme dans celle de la circonférence par le rayon ; » la notion de cercle implique le postulat d'Euclide et toutes les traductions possibles des géométries supérieures réclament cette notion du cercle [2]. Leurs théorèmes, vrais analytiquement, ne deviennent compréhensibles du point de vue géométrique, n'acquièrent quelque valeur représentative qu'à la condition de recourir au postulat d'Euclide. Nous avons le droit d'en induire, me semble-t-il, non seulement que la géométrie ordinaire est plus commode et plus simple, mais qu'elle est nécessaire à toute représentation spatiale. Il y a donc au moins un domaine, celui de la forme figurée, où elle est la vérité.

Faut-il dès lors ne voir dans les géométries non-euclidiennes que « de curieux exercices de mathématiques sur des thèses paradoxales, dont le seul intérêt pour la philosophie consiste dans une illustration imprévue de cette vérité : que les jugements synthétiques à priori ne sont pas des jugements nécessaires [3] ? » — Et pourquoi, à priori, n'auraient-elles aucun sens? Observons qu'il est impossible d'expliquer par la géométrie usuelle les faits psychiques tels que les sensations, les désirs, les volitions, etc., et nous serons conduits à nous demander si ces géométries extraordinaires ne peuvent pas s'appliquer à tout ou partie de ces phénomènes.

[1] Renouvier, « La philosophie de la règle et du compas. » (*Année philosophique*, 1891, p. 57).

[2] Dans l'animal plat, *sans épaisseur*, qu'on imagine pour construire un espace à plus de trois dimensions, on ne peut distinguer une gauche et une droite qu'à la condition de le concevoir au préalable dans l'espace à trois dimensions, ou plutôt dans l'espace angulaire à trois directions fondamentales.

[3] Renouvier (Op. cit., p. 62).

XI

Comment aborder dans sa généralité un problème aussi complexe? Peut-être, en le scindant, arriverons-nous à soulever un coin du voile. Au lieu de considérer une droite et un point, et de nous donner ainsi l'idée de distance qui nous impose une représentation géométrique, ne nous accordons plus que la notion de direction. Vous connaissez le théorème : par un point pris sur une droite, on peut élever à cette droite une perpendiculaire et une seule. La proposition suivante le reproduit exactement :

I. A une direction donnée, il y a une direction perpendiculaire et une seule.

Imaginons maintenant les propositions suivantes :

II. A une direction donnée, il y a autant de directions perpendiculaires que l'on veut.

III. Il n'y a pas de direction perpendiculaire.

IV. (O scandale!) La direction donnée peut être perpendiculaire à elle-même.

Cela est absurde, direz-vous, car la première proposition se démontre au début de tous les traités de géométrie. — Oui certes, elle se démontre, mais à l'aide d'un postulat qu'on ne met pas en relief, à savoir qu'une direction couchée sur une autre direction peut tourner de façon à reprendre la même direction, mais en sens inverse[1]. Or, rien ne prouve 1° qu'une pareille rotation soit possible; 2° qu'elle puisse se continuer assez longtemps; — et c'est « en admettant le premier point et en rejetant le second » que M. H. Poincarré est arrivé à cette quatrième proposition sur laquelle il édifie toute une géométrie entièrement distincte des précédentes.

Ecrivons maintenant les propositions suivantes :

1° Il n'y a pas de rotation possible ;

2° Il peut y avoir rotation jusqu'à concurrence d'un angle droit ;

[1] Le postulat d'Euclide peut aussi se démontrer, si l'on admet le postulat équivalent, dit *de l'enveloppement*.

3° Il peut y avoir rotation d'un nombre quelconque d'angles droits ;

4° Il peut y avoir plusieurs rotations d'un nombre quelconque d'angles droits.

Qui se doutera, à première vue, que la seconde proposition correspond à l'énoncé extravagant de la droite qui peut être sa propre perpendiculaire? Qui osera soutenir que la troisième seule est vraie à priori? Pourtant, sans elle, pas de postulat d'Euclide.

D'autre part il existe un symbole pour exprimer une rotation: π représente une demi-rotation ; 2π une rotation complète ; $\frac{\pi}{2}$ une rotation d'un angle droit. Nous pouvons donc traduire les quatre formules précédentes par celles-ci :

Entre deux directions :

1° Il ne peut pas se produire $\frac{\pi}{2}$.

2° Il ne peut se produire que $\frac{\pi}{2}$.

3° Il peut se produire successivement *ou* simultanément autant de fois $\frac{\pi}{2}$ que l'on voudra.

4° Il peut se produire successivement *et* simultanément autant de fois $\frac{\pi}{2}$ que l'on voudra[1].

Mais π a une signification bien plus étendue que celle de rotation ; π est un principe transcendant fondamental pour toutes les mathématiques[2]. Nos dernières propositions ont donc une portée

[1] C'est par adjonction, — implicite d'abord, explicite en dernier lieu, — de l'idée de temps que nous avons dédoublé la dernière formule : la quatrième proposition logique dans le domaine angulaire serait :

Il peut se produire $\frac{\pi}{2}$ une infinité de fois.

Je crois qu'elle nous ferait passer dans un autre domaine par réalisation de l'infini et qu'il ne reste que trois postulats angulaires proprement dits : en les unissant aux trois postulats de distance correspondants, on obtiendrait neuf postulats complexes qui doivent être fondamentaux. Ne correspondraient-ils pas aux neuf combinaisons des éléments temporels et spatiaux que nous avons entrevus ? (p. 17, note 1.)

[2] « Quand même on n'aurait jamais eu l'idée du cercle, ni aucune notion géométrique, le nombre π ne jouerait pas moins un rôle prépondérant dans l'analyse et dans la théorie des fonctions. On le retrouve même, ainsi que le nombre e d'ailleurs, dans le calcul des probabilités qui ne repose que sur les idées d'ordre et de nombre entier. » (Couturat, *De l'infini mathématique*, p. 128.)

autrement générale que les précédentes: ce sont quatre postulats primitifs au-delà desquels il paraît impossible de remonter. En est-il un qui soit plus *vrai* que les autres, qui soit *vrai* à l'exclusion des trois autres ? Et pourquoi chacun ne serait-il pas vrai dans un ordre de choses déterminé ?

Par exemple, dans l'hypothèse où il serait impossible à une direction donnée de tourner de plus d'un angle droit et, à fortiori, dans celle où toute rotation est impossible, la notion de direction contraire devrait disparaître entièrement. Or il y a dans la nature tout un ensemble de phénomènes qui sont irréversibles ; en particulier, vous ne pouvez revivre vos années passées que par la pensée, par le souvenir que vous avez de tels et tels actes qui, eux, sont définitivement accomplis. Ces phénomènes vitaux ne dépendent-ils pas d'une autre géométrie que les souvenirs qui s'y rapportent? En particulier, n'y a-t-il pas des phénomènes que la quatrième géométrie,— et elle seule, — permette d'expliquer, pour lesquels elle soit suffisante et nécessaire?

Voyez ce qui se passe lorsque notre volonté se porte sur l'idée d'une action donnée et reste en suspens. Vous voulez agir, et, en même temps, vous voulez ne pas agir, en un mot vous *hésitez*. Si vouloir, c'est se fixer une direction donnée (et déployer suivant cette direction une certaine force; mais ici la question d'intensité importe peu), changer de vouloir, c'est changer de direction. D'autre part, il est impossible de concevoir le contraire d'un vouloir donné : *ne pas vouloir agir*, c'est s'abstenir de vouloir agir, c'est le zéro de la volition, et *vouloir ne pas agir*, n'est-ce pas être, par rapport à *vouloir agir*, dans une situation d'indifférence, de neutralité, d'équilibre et non d'opposition ? N'est-ce pas se mettre à angle droit avec la direction primitivement choisie ? Si on accepte cette assimilation que je me borne à indiquer, on en conclura que, dans l'hésitation, une volition et la volition perpendiculaire ne font qu'un : ce phénomène se conçoit donc aisément dans la Quatrième Géométrie, il est permis de douter qu'il puisse s'expliquer de quelque autre façon [1].

[1] Tous les efforts pour rendre compte du fait de la liberté cinématiquement,

Admettez maintenant que $\frac{\pi}{2}$ exprime le *fini*, tandis que son inverse exprime l'*infini*[1], vous aurez une réponse immédiate à cette question : dans quel domaine l'infini ne peut-il apparaître ? — Il suffira de dire : là où ne ne saurait se produire $\frac{2}{\pi}$.

Encore faudrait-il expliquer cette sentence énigmatique. S'il était possible de l'appliquer à Dieu indépendamment de ses relations avec le cosmos, nous retrouverions une des thèses les plus précieuses du néo criticisme ; Dieu n'est pas infini ; les

c'est-à-dire à l'aide de la géométrie euclidienne, ont été vains : si les manifestations intellectuelles de notre volonté et les manifestations volontaires de notre intelligence, si nos volitions et nos décisions, et en particulier nos hésitations et nos doutes exigeaient un système logique distinct, cette impuissance n'aurait rien d'extraordinaire, bien au contraire ; car si nous étions incapables d'hésitation et de doute, nous ne saurions posséder la liberté de choix.

[1] Nous avons le droit d'exprimer $\frac{\pi}{2}$ d'une façon très simple en fonction des principes entrevus dans les notes précédentes : $\frac{\pi}{2}$ est en effet le rapport du logarithme népérien de l'imaginaire à cette imaginaire, ou, ce qui revient au même, $\frac{\pi}{2}$ est le produit du logarithme népérien de l'imaginaire par le potentiel. Cette proposition se déduit aisément d'une formule fondamentale de trigonométrie établie par sommations de série ; mais pour éviter tout cercle vicieux ne faudrait-il pas la prendre comme postulat primordial et déclarer : « Il se produit dans certains cas, et dans d'autres il se produit et se reproduit entre le potentiel et le logarithme népérien de l'imaginaire une union telle qu'elle constitue un principe nouveau répondant à notre $\frac{\pi}{2}$ » ?

Ceci posé partout où figure $\frac{\pi}{2}$, intervient le logarithme népérien de l'imaginaire ; il est nécessaire à toute variation angulaire ; c'est lui qui permet d'établir un lien entre deux directions, deux tendances, deux intentions différentes.

Symétriquement entre deux points distincts dans le temps ou dans l'étendue, il ne saurait y avoir *lien* sans la notion d'intervalle ; si celle-ci répond à l'inverse de la notion d'angle, tout intervalle est fonction de $\frac{2}{\pi}$ et par suite de l'inverse du logarithme népérien de l'imaginaire, c'est-à-dire de l'infini tel que nous avons essayé de le définir (p. 24, note 1). La notion d'intervalle impliquerait ainsi celle de l'infini ; elle la réalise donc de quelque manière... mais de quelle manière ?

Par association de l'angle, de la distance et du nombre avec les éléments — directions de l'espace angulaire et les éléments — points de l'instant, on pourra imaginer diverses fonctions du fini, de l'infini, ou de tous deux à la fois, qui toutes dépendent de ce principe mystérieux, mais indispensable, le logarithme népérien de l'imaginaire : c'est grâce à lui qu'il n'y a pas incohérence et discontinuité universelles.

notions de perfection et d'infinité ne sont nullement équivalentes ; Dieu est parfait ; il a la plénitude de l'être ; il est.

En Dieu, disait un auteur sacré, *il n'y a ni changement, ni ombre de variation* (Jaq. I, 17). Entre Dieu et les éléments cosmiques, comme entre ces éléments et Dieu, il y a des relations d'angle, de distance et de nombre, ou du moins des relations que ces notions permettent de traduire exactement. En Dieu même il n'y a pas $\frac{\pi}{2}$, non plus que $\frac{2}{\pi}$.

Mais en nous qui sommes appelés à la divinité, en nous ne se retrouve-t-il rien de divin ? De nos facultés, n'en est-il pas qui échappent à l'infini, d'autres au fini, quelqu'une au fini comme à l'infini ? — *La foi, l'espérance et l'amour demeurent*, écrivait l'apôtre Paul, *et c'est l'amour qui est le plus grand* (1 Cor. XIII, 13). Voilà la réponse du chrétien. Comment la rendre scientifique ? Qu'est-ce que la foi, qu'est-ce que l'espérance, qu'est-ce que l'amour ? Comment pouvons-nous dire : *Dieu est amour?*

Conclusion.

« Il y a donc un grand nombre de vérités, et de foi et de morale, qui semblent répugnantes et qui subsistent toutes dans un ordre admirable.... De tous les corps ensemble on ne saurait en faire réussir une petite pensée ; cela est impossible et d'un autre ordre. De tous les corps et esprits, on n'en saurait tirer un mouvement de vraie charité.... Dieu doit régner sur tout, et tout se rapporte à lui. » Ainsi pensait Pascal. Ces vérités non seulement de foi et de morale, mais d'astronomie, de physique, de chimie, de biologie, en quoi sont-elles répugnantes, et quel est l'ordre en vertu duquel elles subsistent ? Mes pensées déterminent mes mouvements ; mes actes de foi aussi bien que mes désirs et mes sensations influent sur mes pensées ; mes affections dépendent de mes convictions, etc.... Les réciproques sont vraies ; et ce ne sont pas seulement ces phénomènes d'ordres divers qui réagissent les uns sur les autres parce qu'ils sont groupés sous la loi de ma personnalité : je suis solidaire de mon prochain, tout comme du milieu dans lequel j'évolue. Si les faits intellectuels sont irréductibles aux faits mécaniques, les faits esthétiques aux faits moraux, etc.,

n'est-ce point qu'ils relèvent de principes distincts ? Puisqu'ils sont en étroite connexion dans chaque être humain, ne faut-il pas que ces principes, ces postulats premiers se rattachent à un même principe supérieur, au principe par le moyen duquel existent toutes les choses créées ? Et, s'il y a eu progrès dans l'organisation du monde, l'intervention successive de ces postulats, grâce à des manifestations diverses de ce principe, ne donnerait-elle pas l'explication des étapes parcourues ?

« Connaître les choses dans l'ordre de leur création, ce serait les connaître en Dieu, » écrit M. Boutroux[1]; et pourquoi ne connaîtrions-nous pas l'œuvre de Dieu en Jésus-Christ? « Notre devoir intellectuel, disait récemment le professeur Leenhardt, est de donner à Jésus-Christ la place qui lui revient dans la pensée philosophique et dans toute explication générale des choses. » Or, pour nous chrétiens, le Verbe est venu dans le chaos primitif pour que la lumière fût, et, de l'apparition de la lumière physique jusqu'à celle de la lumière morale, nous assistons à l'exécution d'un seul et même plan : sa divine beauté, sa parfaite simplicité échappent à notre compréhension ; mais, si nous croyons à l'amour de Dieu, nous avons le droit d'admettre, — quittes à chercher comment, — que, par amour, il a créé et le temps et le nombre et l'étendue pour faire pénétrer par sa Parole la lumière dans les ténèbres. Ces ténèbres dont Dieu ne saurait être la cause, n'impliquent-elles pas une chute primitive, un *meurtre dès le commencement*, faute initiale d'un être qui, *étant en forme de Dieu, aurait regardé comme une proie l'égalité avec Dieu,* péché qui, en raison même de la fidélité divine, devait être manifesté comme péché, pour que le mal pût être réparé. *Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils :* sous quelle forme l'a-t-il donné à l'origine, et comment exprimer le sacrifice de celui qui a abandonné *la gloire qu'il avait auprès du Père avant que le monde fût*, et qui *a pris une forme de serviteur*, pour rétablir le lien rompu entre le Cosmos et Dieu, pour nous ramener à une parfaite communion avec son Père ? Le Christ s'est donné,

[1] *De la contingence des lois de la nature*, p. 152.

tout comme son Père l'avait donné ; il s'est renoncé lui-même pour accomplir l'œuvre qui lui était confiée, *et cette œuvre, c'est que nous croyions en lui :* toute la création tend donc à rendre possibles, puis à produire des individus capables de croire, capables de choisir en pleine connaissance de cause, capables d'obéir. Lorsque ce qui est partiel sera achevé et que l'œuvre aura reçu son accomplissement, lorsque la création sera libérée de sa servitude actuelle, lorsque Dieu sera pleinement en nous, et nous en Dieu, qu'adviendra-t-il de ce principe de continuité ? Il nous paraît le facteur essentiel du cosmos actuel. Quelle sera sa forme dernière, je dirais volontiers sa glorification ? Et quelle sera la fin de cette discontinuité qui en paraît la condition indispensable ?

Les étapes actuellement parcourues, du chaos initial à la communion définitive en Dieu, sont elles assez nombreuses pour qu'il soit possible d'esquisser l'histoire de ce principe de continuité et d'en entrevoir la conclusion ?

Si nous admettons que l'homme peut atteindre à cette pleine communion divine et en prendre conscience, nous répondrons hardiment : oui, car nous en sommes à la dernière étape ; nous avons donc les éléments nécessaires à une vue d'ensemble sur l'œuvre accomplie ; nous devrions distinguer le but relativement prochain auquel elle tend. Toutefois, pour arriver à cette vérité supérieure, il faudrait connaître ces étapes telles qu'elles se sont succédé ; il faudrait en avoir classé les phénomènes d'une façon exacte, avoir formulé les lois qui les caractérisent, avoir retrouvé l'enchaînement de ces lois... et, tout d'abord, il faudrait ne pas nier le principe même de continuité, ne pas déclarer trompeur tout concept qui réalise l'infini.

Eh quoi ! dira M. Bois, vous vous mettez hors d'état de prouver la création, car vos prémisses vous interdisent de démontrer qu'il y a eu un commencement ! Faut-il le regretter ? *C'est par la foi que nous comprenons*, dit l'épître aux Hébreux, *que le monde* (grec : les siècles) *a été formé par une parole de Dieu, en sorte que ce qu'on voit n'a pas été fait de choses visibles.* C'est aussi par la foi que nous pressentons une fin de l'économie actuelle au bout d'un nombre d'années fini, mais peut être indéterminé et d'autant moindre que les chrétiens seront plus fidèles. C'est

encore par la foi que nous attribuons implicitement tel postulat à telle classe de phénomènes en raisonnant de façons différentes suivant la nature de ces phénomènes ; et notre choix est si inconscient, ou du moins si irréfléchi, si intuitif, qu'on peut paraître bouleverser les certitudes de la raison en tâchant de le rendre manifeste.

Remonter jusqu'aux actes de foi primordiaux et spécifiques, voilà le problème capital ; et celui qui tend à une solution générale ne saurait accepter de s'arrêter à mi-chemin. Mais que nous croyions à un début de l'organisation de l'univers ou que nous appuyions cette croyance sur telles définitions des principes premiers, des catégories, nous n'en recourons pas moins à des actes de foi. Mes théories pourront être erronées sans que le fait incompris cesse d'être, et par conséquent cesse d'avoir droit à votre créance : tout au plus mes divagations risqueront-elles d'induire un esprit superficiel ou prévenu à conclure de la fausseté de mon explication à l'inexistence de ce fait et à faire ainsi lui-même preuve de crédulité.

Si toute notre connaissance, si nos erreurs mêmes ont pour base nécessaire des actes de foi, l'opposition qu'on affirme entre la science et la théologie est illusoire. Bien que les échaffaudages soient destinés à disparaître, tous les chercheurs sincères travaillent au même édifice : les uns l'abordent par le dehors, les autres par le dedans ; mais tous, si notre foi en Christ n'est pas vaine, tous construisent, qu'ils s'en rendent compte ou non, sur le *seul fondement qui puisse être posé, pour la gloire de Dieu le Père*[1].

[1] Alors même que notre logarithme népérien de l'imaginaire serait bien le facteur universel que réclame la science, rien ne prouve à priori qu'il se soit révélé d'une façon unique et décisive en l'homme Jésus : rien ne prouve non plus qu'il y ait identité entre le Logos que pose le quatrième Evangile et le Galiléen dont il nous raconte l'histoire ; une telle affirmation doit même paraître extravagante à tout esprit réfléchi qui la rencontre pour la première fois. Mais qu'il étudie la vie et les paroles de Christ, celles de ses apôtres, celles de ses disciples authentiques de tous les temps, en particulier celles des contemporains qu'il peut observer sans intermédiaires ; s'il admet ensuite que cette personnalité historique a accompli une œuvre unique, — par exemple sa sanctification parfaite par son obéissance continue, — il cherchera à exprimer cette œuvre en formules précises et il se demandera si cet accomplissement n'est pas une manifestation suprême de cet élément du fini — et de l'infini — que nous avons entrevu.

LE CHRIST HISTORIQUE

D'APRÈS W. HERRMANN

PAR

ROBERT FAVRE

La période des violentes polémiques suscitées par les travaux de Ritschl semble toucher à sa fin. Ceux qui ont séjourné en Allemagne il y a dix ou quinze ans se souviennent de l'incroyable âpreté de cette controverse, de la tempête d'hostilité et de protestations que soulevait à ce moment-là, dans l'Eglise et dans certains milieux académiques, l'épithète de « ritschlien », appliquée, avec plus de passion que de discernement, à quiconque était suspect de sympathies pour la « théologie de Gœttingue ». Aujourd'hui le conflit a beaucoup perdu de son acuité. La démarcation tranchée qui séparait violemment les « écoles » en présence a fait place à des distinctions nuancées, où s'atténuent les oppositions et où s'apaisent les colères de jadis.

D'une part, beaucoup d'anciens adversaires de Ritschl prennent à son égard une attitude plus loyale et plus digne, en cherchant à dégager de son œuvre la part de vérité que renferme tout labeur sincère; d'autre part ceux qu'on appelle encore, malgré la divergence de leurs points de vue, les « disciples de Ritschl » n'accueillent la succession du maître que sous bénéfice d'inventaire, et cherchent à s'inspirer de sa méthode plutôt qu'ils ne s'approprient ses conclusions.

Ce qu'il y a de surtout caractéristique et de fécond, dans l'œuvre monumentale du professeur de Gœttingue, ce sont moins, en effet, les résultats auxquels il est arrivé sur tel point spécial, que l'orientation générale de sa pensée et la méthode de ses travaux. En quoi consiste cette orientation, et comment définir cette méthode? — « Plusieurs d'entre nous, dit le professeur Reischle, de Halle, ont contracté à l'égard de Ritschl une dette permanente de reconnaissance pour l'influence qu'il a exercée sur leur développement théologique. Lorsque nous nous demandons ce qui, dans sa théologie, nous a surtout saisis et nous a délivrés de l'incertitude dogmatique régnante.... nous constatons que c'est l'énergie avec laquelle il a mis l'accent sur la personnalité de Jésus-Christ. »

La personnalité concrète de Jésus de Nazareth : tel est, aux yeux de Ritschl, le fondement et la norme de la foi chrétienne, en même temps que le centre organique de la théologie évangélique. Sa méthode consiste à grouper autour de ce noyau central tous les éléments essentiels du christianisme, dans l'ordre de leur importance, et à éliminer ceux qui lui sont hétérogènes. C'est par cette « concentration sur le Christ historique » que Ritschl a imprimé une nouvelle impulsion à la théologie moderne.

Cependant, bien que cette thèse forme la base de son système dogmatique, Ritschl n'a pas jugé à propos de la justifier explicitement. Nulle part il ne l'a soumise à un examen spécial et approfondi, malgré les difficultés très graves qu'elle soulève. Que faut-il faire rentrer dans cette notion du « Christ historique », laquelle prête à de nombreux malentendus? De quels moyens disposons-nous pour reconstituer l'image authentique de Jésus? Quel rapport établir entre la connaissance historique et la connaissance religieuse du Christ? Comment définir l'attitude intérieure que doit prendre le croyant à l'égard de la personne historique de Jésus? A ces diverses questions Ritschl ne répond nulle part d'une façon précise, ou plutôt la solution varie selon les éditions de son grand ouvrage, et parfois même d'un passage à l'autre d'une même édition.

En présence de ces lacunes et de ces incohérences, Herr-

mann a entrepris une étude serrée de la notion du Christ historique, sous ses divers aspects; il a cherché à en préciser le sens, à en déterminer la portée, en la soumettant à une analyse aussi rigoureuse que le comporte la nature du sujet. Il ne s'est pas borné, dans ce travail, à dessiner d'une main plus ferme et à prolonger les lignes esquissées par Ritschl; il leur a fait subir un remaniement original, et a imprimé à ses travaux le sceau d'une individualité très marquée. En outre, on sent percer dans l'exposé de Herrmann l'accent d'une émotion religieuse et d'une conviction personnelle dont l'absence a été souvent signalée dans les œuvres de Ritschl.

Nous nous sommes efforcé, dans les pages qui suivent, d'exposer dans ses traits essentiels le point de vue de Herrmann sur la question capitale du « Christ historique » et sur les problèmes connexes. Pour plus de clarté nous avons groupé la matière sous cinq chefs principaux.

Le premier paragraphe n'est guère que la traduction un peu abrégée de la seconde partie d'un discours prononcé à Marbourg le 22 mars 1884, à l'occasion de la fête de l'empereur, et qui a paru sous ce titre : *Pourquoi les faits historiques sont-ils nécessaires à notre foi?* Les paragraphes suivants contiennent le résumé d'un important ouvrage, qui a fait en Allemagne une impression profonde: *La communion du chrétien avec Dieu*, et d'une brochure de circonstance destinée à réfuter les attaques de Luthardt : *La certitude de la foi et la liberté de la théologie*[1]. On voudra bien se souvenir que, dans les développements qui suivent, les préoccupations de Herrmann sont essentiellement apologétiques. Il ne se propose pas d'exposer le *contenu* de la foi chrétienne, dans sa plénitude et sa richesse, mais d'en rechercher le *fondement*, et d'analyser les conditions de la *certitude religieuse*. Il serait injuste de lui reprocher comme une lacune l'absence de développements qui ne rentrent pas dans le but qu'il poursuit.

[1] *Warum bedarf unser Glaube geschichtlicher Thatsachen*, 2e édition, Halle, 1892. — *Der Verkehr des Christen mit Gott*, 3e édition Stuttgart, 1896. — *Die Gewissheit des Glaubens und die Freiheit der Theologie*, 2e édition, Fribourg en Brisgau, 1889.

I. La foi religieuse et l'histoire.

La foi chrétienne, comme on sait, ne prend pas naissance dans l'esprit humain avec la même nécessité que la représentation de l'espace. Elle ne se produit jamais que sous l'influence d'une *histoire*, qui s'est passée, il y a plusieurs siècles, en Judée. La question est de savoir quelle attitude elle doit prendre à l'égard de ces faits dans lesquels plongent ses racines. La foi chrétienne se compose-t-elle d'un certain nombre de vérités qui, une fois acquises, se suffisent à elles-mêmes et se légitiment en vertu de leur valeur intrinsèque, ou est-elle au contraire liée de telle façon à certains faits historiques donnés, qu'elle ne saurait en être détachée à aucun moment? En d'autres termes, le rapport qui existe entre elle et les événements d'autrefois dont elle est née est-il un rapport contingent, ou un rapport nécessaire, organique et, par suite, permanent?

Les grands émancipateurs de la pensée allemande se sont prononcés pour la première alternative, et nous constatons aujourd'hui, au sein de la culture contemporaine, la même opposition que Lessing et Kant ont statuée jadis entre *foi religieuse* et *histoire*.

Lessing a abordé cette question avec autant de sincérité que d'énergie. L'anxiété douloureuse qui rend si respectable et si sympathique sa physionomie de penseur a sa source dans des problèmes religieux irrésolus. Il étouffe, sous le pesant fardeau historique de la religion « positive, » et il ne peut d'autre part se soustraire à l'impression que dans le christianisme est contenue la sève qui fait vivre l'humanité. Lorsqu'il voit des théologiens occupés à faire l'apologie du christianisme, il éprouve un vif désir de démolir leur misérable besogne ; mais quand la populace de l'*Aufklärung* attaque brutalement les sanctuaires de la foi, il prend la défense de ceux-ci avec une sympathie passionnée. « Plus on prétendait me donner des preuves convaincantes de la vérité du christianisme, plus j'étais porté au doute ; mais plus je le voyais foulé aux pieds avec des allures triomphantes, plus je me sentais enclin à le conserver intact,

au moins dans mon cœur. » Il raille impitoyablement les théologiens-philosophes de son temps, parce que, dans leur christianisme soi-disant rationnel, on ne sait « ni où est le christianisme, ni où est la raison. » Mais il est plein, d'autre part, de tendres ménagements pour les représentations naïves dans lesquelles s'exprime la foi des humbles. L'accès du christianisme lui est barré par un fatal obstacle. Il aspire à pénétrer jusqu'aux vérités éternelles, mais les gardiens du sanctuaire lui crient qu'il n'y parviendra qu'à la seule condition de « croire » à certaines vérités historiques. Et lorsqu'il proteste contre une telle notion de la foi, on lui répond que la crédibilité des faits en question n'est point en si mauvaise posture ; qu'ils sont — la résurrection de Jésus-Christ, par exemple, — aussi solidement attestés que n'importe quels faits de l'histoire profane. A quoi il réplique qu'il y consent volontiers, mais que, ce qui l'embarrasse, c'est de savoir comment utiliser des événements de cet ordre pour la foi en une vérité éternelle. Si nous admettons un récit historique comme digne de confiance, nous pouvons bien, sans doute, en tirer des « propositions historiques, » mais il ne pourra en aucun cas servir de fondement à la vérité éternelle, car la valeur de celle-ci « est indépendante de ce qui se passe dans le monde. »

« Des vérités historiques contingentes ne peuvent jamais fournir la preuve pour des vérités rationnelles nécessaires. » Pourtant nous nous heurtons à cette exigence, que pour avoir part aux biens éternels de la religion, il faut nous cramponner aux faits de la tradition. « Voilà, s'écrie Lessing, le large et affreux fossé que je ne puis franchir. Si quelqu'un peut m'y aider, qu'il le fasse ! Je l'en supplie ! Je l'en conjure ! Il méritera une récompense divine ! »

Nous trouvons chez Kant des pensées analogues, mais professées avec l'assurance sereine et détachée du philosophe. Il sépare, lui aussi, la foi religieuse de la « foi » historique, en présentant la première comme un degré inférieur de la connaissance. « Nous pouvons bien dire que nous « croyons » à la réalité de faits qui nous sont attestés par autrui, seulement le contenu d'une semblable tradition n'est pas une affaire de *foi*. En effet,

pour les hommes sur le témoignage desquels nous nous appuyons, les événements en question n'étaient pas des objets de foi, mais de connaissance. Or nous sommes à même, grâce aux méthodes historiques, de contrôler la tradition, de transformer par conséquent la *foi* historique en *connaissance* d'événements historiques. Les événements qui appartiennent à l'histoire sont donc, non des objets de foi, mais des *faits*, et inversément les objets de la foi religieuse sont en dehors du domaine de la connaissance. Envisager la *fides historica* comme un devoir et comme une partie intégrante du salut est, aux yeux de Kant, une « superstition. » Une fois acquises les notions que nous tenons de l'histoire, la raison les sanctionne et les détache de leur milieu primitif. Lorsque l'entendement est arrivé à maturité, il n'est plus nécessaire de regarder en arrière, vers les faits qui ont servi de véhicule aux idées religieuses et morales.

Fichte partage cette maniére de voir. « Au cas, dit-il, où Jésus reviendrait sur la terre, il est à prévoir qu'il se tiendrait pour entièrement satisfait s'il trouvait le christianisme régnant en réalité dans le cœur des hommes ; peu lui importerait que son nom personnel fût exalté ou laissé dans l'ombre. C'est le moins que l'on puisse attendre de la part d'un homme qui, durant sa vie, ne cherchait pas sa propre gloire, mais la gloire de celui qui l'avait envoyé.... Le fait de mettre l'accent sur la personne de Jésus est tout à fait contraire au christianisme. »

Ce christianisme-là, observe Herrmann, n'est à coup sûr pas le christianisme primitif. Mais la question est de savoir si *nous*, dans nos circonstances et dans notre milieu modernes, nous pouvons nous approprier avec une pleine sincérité intérieure cet élément irrécusable du christianisme des origines : *la foi en la personne de Jésus*. Si nous prenons une attitude différente de celle des grands hommes de l'*Aufklärung*, nous devons être en état de justifier notre attitude, et d'opposer nos motifs à ceux qui ont amené ces penseurs à prononcer le divorce entre la foi religieuse et l'histoire.

L'opinion suivant laquelle la foi, pour parvenir aux réalités éternelles, doit s'élever d'un vigoureux coup d'aile au-dessus

des faits historiques, jusqu'à les perdre de vue, repose sur une conception erronée de la *religion*. On part de l'idée que la religion consiste à « saisir l'infini, et à se laisser saisir par lui. » Cette façon d'envisager l'essence de la religion apparaît dans toutes les religions supérieures, comme aussi au cours du développement historique du christianisme ; elle engendre un type de piété qui, « neutre à l'égard des éléments particuliers qui distinguent les confessions diverses, » présente essentiellement les mêmes caractères dans l'Islam que dans la philosophie antique de la décadence et dans le christianisme ecclésiastique. Cette conception de l'essence de la religion a reçu le nom de *Mystique*. La Mystique ne cherche pas à interpréter les événements qui, du dehors, agissent sur la personnalité ; elle se borne à exprimer et à décrire la situation intérieure d'une âme « en contact avec l'infini. » Sa voix possède pour toute âme pieuse un charme fascinateur. C'est dans sa chaude température que s'est épanouie, pour une grande part, la riche floraison de notre vocabulaire religieux. Néanmoins. les émotions de cet ordre n'expriment pas le contenu essentiel de la religion. La Mystique est « une hypertrophie de l'élément que la religion a en commun avec la science et la jouissance artistique. » Le sentiment esthétique est sans rapport nécessaire avec la valeur personnelle de l'individu. Il y a eu d'illustres savants et d'éminents artistes auxquels il nous est impossible d'accorder notre estime en tant qu'hommes. Dans le domaine religieux, au contraire, il existe une relation indissoluble entre les sentiments intimes et la vie morale ; quelqu'un a beau manier en virtuose le langage de la sensibilité religieuse, c'est toujours par sa conduite que nous jugeons en dernier ressort de l'authenticité de ses paroles. « Vous les reconnaîtrez à leurs fruits. »

Il y a donc autre chose, dans la religion, que la « jouissance de l'infini. » La religion — du moins la religion chrétienne — prend naissance lorsque l'homme acquiert la conviction qu'il est ici-bas *en vue de l'infini*. C'est là ce qui trace la démarcation entre le recueillement religieux et le recueillement esthétique, celui, en particulier, que produit la musique. « Quel est le

but, quelle est la fin de ma propre existence ? » — Voilà la question suprême que la science ne pose ni ne résout, et qui signale l'éveil de la personnalité morale. Cette intuition de la portée et de la dignité de la vie humaine, cette conquête du respect de soi-même, cette expérience intérieure d'une âme qui se sent prise à partie par l'impératif d'une loi éternelle à laquelle elle ne saurait refuser son assentiment sans se renier elle-même, nous conduisent au seuil de l'Evangile. C'est sur ce terrain qu'il faut se placer, c'est de l'obligation morale qu'il faut partir, pour saisir la valeur des faits historiques pour la foi chrétienne.

Cependant lorsque, après être rentrés en nous-mêmes et avoir pris conscience de notre personnalité et de sa loi, nous portons nos regards au dehors, l'expérience dont il vient d'être question semble infirmée par des faits trop évidents. Notre existence commence et s'achève dans un monde obscur, au sein duquel nos destinées sont aussi rigoureusement déterminées, aussi indifférentes que tout autre phénomène naturel. Tout ce que nous savons de l'homme, tout ce que la science peut apprendre à son sujet, nous apparaît comme intimement incorporé dans la trame des événements nécessaires. Peu de gens se rendent compte avec une netteté scientifique du véritable caractère de nos rapports avec la nature, mais la souffrance se charge d'enseigner à tous que notre vie est engagée dans un réseau de phénomènes inéluctables qui ne témoignent d'aucune sympathie, d'aucune compréhension pour les fins que nous voudrions poursuivre. Patience et oubli ! tel serait dès lors le dernier mot de la sagesse humaine, et cette sagesse s'accorde aisément avec la piété mystique. Mais elle ne suffit que là où l'appel de l'obligation morale n'a pas été compris. Cette résignation et cet oubli nous deviennent impossibles dès que nous saisissons la portée de ce fait, que dans le devoir le plus élémentaire quelque chose de moralement nécessaire est impliqué, comme un acte de notre volonté libre. Nous nous disons alors que notre vie, bien que liée extérieurement au monde, atteint cependant à une profondeur « que n'épuise aucune expérience terrestre, » et que la clef de l'énigme de

notre existence ne doit pas être cherchée dans l'ordre de la nature.

La seule attitude digne de l'homme est de reconnaître la béante contradiction qui existe entre la vocation morale et la destinée naturelle des individualités humaines. Mais, dans la foi chrétienne, il puise l'énergie nécessaire pour arriver à la conviction que la destinée morale de l'individu a raison contre le témoignage de l'expérience.

Nous croyons en un Dieu qui est le maître de la nature incommensurable, dans laquelle se perdent, pour notre connaissance, les conditions de notre existence et les causes des événements de notre vie. Nous croyons qu'il ne laisse rien arriver de contraire aux besoins véritables de l'homme. Les mêmes faits qui apparaissent à l'homme naturel exclusivement comme le résultat d'événements inévitables, sont pour nous *en même temps* l'œuvre de notre Dieu, qui fait concourir à notre bien tout ce qui est et tout ce qui arrive. Dans cette foi, nous dominons l'impression d'écrasement que nous fait éprouver la nature. Une telle foi n'empiète en aucune mesure sur le domaine de la science, puisqu'elle ne le touche même pas; en revanche, elle opère l'affranchissement de notre vie intérieure.

Dès lors le monde, vis-à-vis duquel le chrétien a pris intérieurement position, lui apparaît sous un jour tout nouveau. Bien loin de fuir la réalité en s'absorbant, à la façon des mystiques, dans la contemplation de l'infini, il se plonge au contraire dans cette réalité ; il prend au sérieux les événements de son existence, il les met en œuvre, les envisage comme des stimulants de sa vie morale, les surmonte en les interprétant comme un message de Dieu.

Sur quoi basons-nous cette foi en Dieu qui fait que nous, créatures infimes, « nous avons l'éternité dans le cœur tout en nous sentant chez nous dans l'histoire? » Kant répondait: elle est fondée sur le besoin que nous en avons, car c'est par elle seule que nous pouvons subsister comme personnalités morales. Autant vaudrait dire que l'affamé se rassasie par le fait qu'il a l'estomac vide.

Nous croyons que notre vie humaine n'est pas une vaine

apparence, mais que, par elle, nous avons accès à ce qui est éternel, impérissable. Or, le contenu d'une telle foi n'est nullement une « vérité nécessaire; » c'est *un fait*, et pas autre chose. Lessing a bien raison de dire qu'on ne peut pas fonder des vérités rationnelles nécessaires sur des vérités historiques contingentes. Seulement nous n'avons pas affaire ici avec une vérité indépendante de l'histoire, mais avec le fait même de notre affranchissement vis-à-vis du monde. Ce fait ne devient pour nous une réalité que lorsque nous nous appuyons sur d'autres faits, situés dans le même plan, et capables d'éveiller et d'entretenir en nous la conviction que la sollicitude de Dieu pénètre la sphère de notre vie terrestre, en sorte que nous n'y sommes point abandonnés à notre propre sort.

Toutefois, c'est en vain que nous parcourons par la pensée la série des événements de notre vie, à partir de l'éveil de notre conscience jusqu'au moment actuel; nulle part, dans cette succession de souvenirs récents et lointains, nous ne rencontrons de fait assez solide, de manifestation de Dieu assez irrécusable, pour qu'il nous soit possible d'y asseoir notre foi. Au lieu de borner nos investigations au domaine étroit de nos expériences individuelles, il faut donc bien l'élargir, en reculer les limites, prendre à nous le passé historique « comme une partie intégrante de notre existence actuelle. » C'est là, dans ce passé, que nous rencontrons enfin l'évènement seul capable, « par la richesse et la puissance de son contenu, » de fournir le point d'appui qu'en vain nous cherchions ailleurs. Cet évènement, c'est l'*apparition de Jésus-Christ, telle qu'elle se dégage des écrits du Nouveau Testament*. Le Dieu vivant se donne à connaître par un fait, qui devient le fondement de notre foi en lui, et par lequel il entre en communion avec nous.

La révélation ne consiste pas « dans une communication *sur* Dieu, mais dans une communication *de* Dieu, en la personne du Fils de l'homme. » Une communication sur Dieu, — c'est-à-dire une doctrine, — présentée comme révélation divine, peut bien nous suggérer une certaine représentation de Dieu. Mais cette représentation supposée admise, il nous resterait à acquérir la conviction que ce Dieu s'occupe de nous, entre effectivement

en relation avec nous, et c'est là précisément ce qui nous importe. Il faut prendre garde de se laisser détourner de la seule chose nécessaire par les exigences habituelles : « Tu dois croire que Dieu a créé le monde, que le genre humain descend d'un seul couple, que le Fils de Dieu est devenu homme ; que Dieu, par la mort de son Fils, a obtenu la satisfaction exigée par sa justice, etc. » La résolution de « croire » ces choses ne saurait engendrer que la détresse intérieure. C'est une illusion profonde de chercher dans de semblables doctrines — quelque vraies qu'elles puissent être d'autre part — la réalité qui communique à la foi sa certitude. Nous n'échappons à ces vaines tentatives qu'en nous en tenant à la question : *A quoi reconnaissons-nous qu'un Dieu vivant entre en relation avec nous ?* Pour qu'une telle conviction s'empare de nous de manière à entraîner une pleine certitude, il faut autre chose, et plus qu'une doctrine ; il faut un *fait*, s'imposant à notre conscience avec une évidence intuitive comme un acte libérateur de Dieu.

Nous pouvons avoir entendu parler de Jésus pendant longtemps avant qu'il se découvre à nous sous cet aspect. Historiquement parlant, nous ne prétendrons guère que nos yeux ne se soient ouverts aux réalités invisibles que par une intuition directe de la personne de Jésus. Avant de nous trouver directement en présence de cette personne, nous avons été en contact avec des individualités chrétiennes dont nous avons reçu l'impression d'une vie divine agissant en elles, et qui ont été pour nous, d'une manière incomplète et fragmentaire, des instruments de la révélation. Mais nous ne possédons cette révélation dans sa plénitude que dès le moment où, par delà ces individualités chrétiennes, nous discernons celui qui est la source de leur vie, leur Seigneur, la personne même de Jésus.

Ici nous voyons surgir un problème très grave, un obstacle dont les réformateurs ne sont jamais parvenus à se dégager complètement. « Cette personne, objecte-t-on, ne nous est pas directement accessible ; nous ne la connaissons pas, et ne pouvons pas la connaître telle que les premiers disciples l'ont contemplée de leurs yeux et entendue de leurs oreilles ; entre

le Christ historique et nous, s'interpose la tradition, en sorte que la foi chrétienne dépend nécessairement de l'autorité de cette tradition. » — Nous ne possédons en effet l'image de Jésus que réfractée dans la conscience des écrivains du Nouveau Testament. Quelle garantie avons-nous que cette image est fidèle et n'a subi aucune déformation ? De quels moyens disposons-nous pour comparer les deux notions du Christ biblique et du Christ historique, le portrait conservé dans les Evangiles et la figure mystérieuse qui lui a servi d'original ?

II. La personne de Jésus et la critique historique.

Le Christ historique ne nous est connu que par le *témoignage* des auteurs de la tradition évangélique. Quels sont donc, dans le domaine de l'histoire et, en particulier, de l'histoire religieuse, le rôle et la valeur du témoignage ? D'une manière générale, répond Herrmann, les récits d'autrui entrent pour une part considérable « dans l'image que nous nous faisons de la réalité historique. » Par le témoignage rendu aux personnalités marquantes du passé, nous sommes à même de constater l'influence exercée par elles sur d'autres personnalités. C'est de cette manière que se produisent, au sein de l'humanité, la circulation et l'échange des trésors de l'esprit. Dans les matériaux qui nous parviennent par cette voie, il y a lieu d'établir une distinction entre les récits, comme tels, et leur contenu. Ce dernier peut entrer comme partie intégrante dans notre reconstitution du passé, « lorsque nous sommes en mesure de le constater nous-même comme un fait. » Cela peut avoir lieu de différentes manières.

La forme la plus élémentaire de ce procédé consiste à reporter sur le récit la confiance que nous inspire le narrateur. C'est ce que nous faisons constamment dans la vie ordinaire. L'activité déployée par notre esprit est alors réduite au minimum, aussi ne nous contentons-nous de cette attitude que lorsqu'il s'agit de faits qui nous paraissent dépourvus d'importance. Dès que le contenu de ce qui nous est rapporté touche à des intérêts essentiels de notre vie, la confiance que nous ins-

pire la valeur intellectuelle et morale du narrateur ne suffit plus pour nous faire admettre son témoignage comme un fait certain. Introduire un fait dans l'organisme de la pensée religieuse sur la seule foi d'autrui, est toujours un indice que ce fait est sans rapport intime avec les intérêts vitaux de notre piété personnelle. Le catholicisme en offre un exemple frappant. La personne historique du Christ y est admise par voie d'autorité ; pour cette raison même elle demeure en dehors de la question suprême qui est, pour l'homme religieux, de savoir comment il trouve son Dieu.

Le Christ historique joue, il est vrai, dans la doctrine romaine, un certain rôle comme « stimulant de l'imagination, » comme modèle et comme symbole, mais non pas en tant que fait révélateur, que manifestation de Dieu dans la vie personnelle. Cette lacune religieuse est un fruit de la méthode d'autorité. Le croyant ne saurait se résoudre à recevoir de seconde main ce dont il veut faire dépendre toute son existence.

L'esprit est plus actif lorsque, au lieu de s'approprier passivement le récit d'un narrateur étranger, il cherche à reconstituer la réalité historique par la combinaison de deux éléments: le témoignage d'autrui et l'expérience personnelle, un élément objectif et un élément subjectif. Ce procédé, également fréquent dans la vie ordinaire, a été élevé, dans la critique historique, à la hauteur d'un art. Il consiste à comparer avec le contenu de la narration le caractère du narrateur tel qu'il se dégage du récit lui-même, les circonstances qui ont agi sur lui, les idées et les préoccupations dont il a subi l'influence. En tenant compte de ces considérations diverses, nous parvenons jusqu'à un certain point à reconstituer les faits tels qu'ils ont dû se passer ; mais un jugement ainsi obtenu n'aboutit jamais qu'à des probabilités, car il est sujet à être sans cesse modifié par un examen plus approfondi ou par la production de témoignages nouveaux. Il va sans dire que la foi religieuse ne saurait se fonder sur de pareils résultats ; les *réalités probables* de la critique historique sont loin de lui offrir la sécurité qu'elle exige. Ceux qui se figurent que la foi chrétienne repose sur la crédibilité de la tradition doivent éprouver un singulier malaise

Cette illusion très répandue explique le désarroi qui règne dans le monde religieux et dans la théologie évangélique. Celle-ci a utilisé jusqu'à maintenant certaines « positions historiques » de telle manière que, pour rendre les services qu'on en attendait, elles devaient être soustraites à toute investigation scientifique. C'est un lamentable spectacle de voir nos théologiens en conflit avec des connaissances dont ils ne peuvent eux-mêmes se défendre ; on dirait une armée en déroute, abandonnant pièce après pièce ses armes et ses drapeaux, tout ce qu'elle avait de cher et de sacré, et, pour soutenir sa retraite, brûlant ses dernières cartouches dans des combats d'arrière-garde. D'autre part, ceux du dehors ne sauraient respecter un christianisme qui envisage toute tentative de recherche indépendante comme un acte d'hostilité, et qui a la réputation que la connaissance de la vérité lui est désagréable. On raille volontiers l'Eglise romaine, qui prescrit à ses historiens les résultats auxquels ils sont tenus d'aboutir ; mieux vaudrait reconnaître que la même chose se passe dans nos milieux protestants, où l'on confirme ou étouffe certains résultats historiques en entretenant l'agitation dans les Eglises.

Le seul moyen de mettre fin à une telle situation et de sauvegarder « l'impératif catégorique de la conscience historique » (Rade) est d'établir la foi sur un terrain qui soit à l'abri des discussions théologiques et des surprises de la science et de l'exégèse. Mais ce terrain existe-t-il quelque part ? Est-il possible de soustraire aux incertitudes et aux tâtonnements de la critique un phénomène historique qui ne nous est connu et ne nous parvient que par l'intermédiaire de la tradition ?

On peut affirmer, il est vrai, que l'existence de l'Eglise et son rôle dans le développement de l'humanité permettent de conclure à l'existence de son fondateur ; que certains traits de l'image de Jésus, certains récits de sa vie, doivent être envisagés dès lors comme certainement authentiques. Si l'on se place au point de vue du simple historien, ce raisonnement est probant. Il serait absurde d'admettre que les traces d'un homme qui a exercé une influence aussi étendue et aussi profonde aient disparu entièrement.

En partant de cette influence telle que nous la constatons encore aujourd'hui, aucun homme raisonnable ne se refusera à tenir pour authentiques les traits les plus généraux de la tradition concernant Jésus. On pourrait bien soutenir, en théorie, que même à l'égard de ce minimum nous ne sortons pas du domaine des probabilités ; mais en pratique, l'historicité de ce noyau de traditions sera admise sans difficulté. Qu'on remarque bien que nous ne nous soumettons nullement, en prenant cette attitude, à l'autorité des narrateurs ; le jugement qui nous amène à ce résultat est un fruit de l'activité spontanée de notre esprit, et se base sur la constatation de réalités actuelles, comme les jugements de la critique historique. D'où il ressort, comme nous l'avons vu, que le *contenu* d'un récit peut être détaché du récit lui-même et de son auteur, et envisagé à part comme un « élément de la réalité. »

Mais tout cela ne nous avance guère. L'historien peut, à l'aide de ce procédé, dissiper les doutes qui entourent une personnalité depuis longtemps disparue : le résultat de ses recherches vole en éclats dès l'instant où il prétend y asseoir sa foi. Le doute qui était pour lui, en sa qualité de simple historien, une quantité négligeable, reprend aussitôt le dessus ; il constate une fois de plus qu'un jugement historique, si légitime qu'il paraisse, n'aboutit jamais qu'à des probabilités. Or, que penser d'une religion dont les adhérents devraient se dire que le fondement sur lequel repose leur conviction est *probablement certain?* Il est manifestement impossible de baser la foi religieuse sur un jugement historique. A cet égard, Lessing a raison [1].

[1] M. Kähler, de Halle, pousse plus loin encore que Herrmann le scepticisme historique. Après avoir professé pendant vingt ans l'exégèse du Nouveau Testament, il est arrivé à la conviction « que les recherches de cet ordre sont, il est vrai, indispensables, mais n'aboutissent à aucun résultat certain. » Dans le domaine de la critique sacrée, on obtient des résultats moins solides que dans les recherches qui ont pour objet l'antiquité profane, et « les exposés de B. Weiss et de Godet ne sont pas moins des hypothèses que ceux de C.-F. Baur et de Weizsäcker. » Des faits historiques qui doivent être préalablement confirmés par la science ne sont pas susceptibles, comme tels, de se métamorphoser en expériences religieuses ; c'est pourquoi « histoire religieuse et foi chrétienne se séparent comme de l'huile

III. La personne de Jésus et la foi chrétienne.

La base sur laquelle repose la foi doit remplir deux conditions essentielles ; elle doit être « solide comme le roc, » et, en second lieu, accessible à tous, car il ne saurait y avoir, dans ce domaine, ni aristocratie ni privilèges. C'est assez dire que cette base ne doit pas être cherchée dans un ordre de connaissances où les questions restent indéfiniment ouvertes, et qui n'est à la portée que d'un nombre infime de spécialistes et de savants.

Le lecteur attentif et consciencieux des Evangiles ne peut s'empêcher de se demander à chaque pas si les événements se sont bien passés en réalité tels qu'ils sont rapportés dans le texte. Ce doute, il est vrai, peut être refoulé par la violence ; on parvient à le comprimer au moyen d'une résolution énergique, seulement cet effort, que beaucoup de chrétiens croient indispensable, mais contre lequel, au fond, la conscience proteste, est impuissant à procurer la paix intérieure. Ce qui dissipe les doutes que peut nous inspirer l'histoire évangélique, ce ne sont pas nos propres efforts, mais la puissance qui émane de Jésus. Le secours, pour le lecteur sincère, « ne se trouve pas dans ce que *lui* fait de la tradition, mais dans ce que *la tradition* fait de lui, par son contenu. »

La seule réalité qui se dégage des Evangiles avec assez de lumière et de puissance pour exclure le doute et pour s'imposer à la conscience avec une irréfragable évidence, c'est ce qu'ils contiennent de plus intime, « la vie intérieure de Jésus lui-même. » Seul celui qui aspire à une vie morale digne de ce nom est capable de percevoir la plénitude de cette âme, et susceptible d'en éprouver la puissance ; mais quiconque s'est senti dominé, subjugué par cette personnalité qui transparaît au

et de l'eau, dès que le charme de la description est dissipé. » C'est « une entreprise désespérée » de faire dépendre la foi chrétienne d'un dogme christologique, ou d'une image du Christ soi-disant authentique, obtenue au moyen de la science historique.

Voyez Martin Kähler : *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, 2de édit. Leipzig, 1896, p. 5 sq., 73 sq., etc.

travers des voiles de la tradition, ne songe plus à s'enquérir de la crédibilité des narrateurs; après avoir *vu*, il ne se demande plus si la personne de Jésus appartient à l'histoire ou à la légende; il n'éprouve pas, d'autre part, le moindre scrupule à laisser la critique poursuivre ses investigations avec une pleine indépendance. Nous ne possédons la personne de Jésus que dans la prédication des disciples qui ont cru en lui. En résulte-t-il que nous ne voyons que les disciples, et non le Maître? A cette question la science, qui établit la vérité par des *preuves*, ne saurait répondre. Celui qui la résout suit sa conviction personnelle. Au fond, nous sommes ici en présence de la question de confiance. Jésus, — c'est-à-dire la vie intérieure de Jésus, — tel qu'il nous apparaît dans le témoignage de la foi de ses disciples, nous place devant cette alternative: nous élever au-dessus de lui, ou nous incliner devant lui. Si nous nous courbons, c'est à la suite d'une expérience qui ne saurait être imposée à personne. Seul il nous montre en quoi consiste, dans sa plénitude, la vie personnelle de l'esprit, et il nous fait sentir à quel point notre vie propre est imparfaite et misérable. « Lorsque nous éprouvons cela, nous renonçons à la tentative de comprendre historiquement cette figure; nous acceptons cela comme l'action historique exercée par une personnalité incompréhensible dans sa réalité. »

Apprendre à connaître Christ est pour tout chrétien le chemin du salut. Mais nous n'amenons pas les hommes à cette connaissance en leur racontant, appuyés sur les récits et les doctrines du Nouveau Testament, qu'il est le Fils de Dieu, né d'une vierge; qu'il a fait beaucoup de miracles, ressuscité des morts, et qu'il règne, assis à la droite de Dieu. De telles choses, quelque insistance que l'on mette à les affirmer, ne *constituent* pas l'Evangile; elles peuvent bien, lorsqu'elles sont accueillies avec une candeur enfantine, attirer l'attention sur Jésus, et par là, conduire à le chercher lui-même; elles ne nous donnent pas la personne même du Sauveur. Lorsqu'on présente aux hommes de notre temps ces doctrines et ces récits comme la chose essentielle à laquelle ils doivent « croire » pour trouver le Rédempteur, on les oriente sur une fausse voie; on les induit

en erreur. A l'époque où nous vivons, c'est un obstacle considérable que l'on place devant eux. L'immense majorité de nos contemporains sont incapables de s'approprier ces affirmations avec la naïveté voulue. Tout au plus, s'ils sont angoissés au sujet de leur âme, « intimidés par une prédication qui cherche à en imposer, » se laisseront-ils arracher une adhésion qui n'a rien de commun avec la foi, car elle les laisse intérieurement hésitants et troublés. L'effort qu'ils ont à faire et l'insécurité qu'ils en éprouvent les empêchent de venir à Christ ; car « ceux-là seuls qui sont de la vérité entendent sa voix. »

Il vaut dès lors la peine de se demander quel usage il convient de faire de ces éléments de la tradition. Ils doivent être présentés comme faisant partie du témoignage rendu à Jésus par les écrivains du Nouveau Testament. Dès l'instant où l'on cherche à les imposer comme conditions préalables de la foi, au lieu d'annoncer la bonne nouvelle, on promulgue une loi dont les pharisiens s'accommodent aisément, mais qui est intolérable aux âmes sincères. Il va sans dire que le témoignage des premiers disciples ne saurait être estimé trop haut. « Voilà, dirons-nous en présence de leurs enseignements, ce que ces hommes ont cru au sujet de Jésus-Christ, après avoir trouvé en lui le chemin qui mène à Dieu. » Mais la valeur de leur témoignage n'implique pas que nous devions poser comme base de notre foi ce qui était le fruit et le couronnement de la leur, et partir de leur point d'arrivée. Notre foi prend naissance dans les mêmes conditions que celle des premiers témoins. Le fondement sur lequel elle repose doit être pour nous, dans notre situation actuelle, — comme pour eux dans la situation où ils se trouvaient, — l'objet d'une certitude immédiate et directe.

Deux faits présentent pour nous ce caractère indubitable, à savoir : en premier lieu la manière dont les disciples ont parlé de la puissance et de la gloire de leur Maître, et en second lieu la vie intérieure de Jésus.

Il ne faut pas conclure de ce qui précède qu'un prédicateur qui se sentirait à l'aise dans telles traditions qui, pour d'autres, sont un obstacle à la foi, doive dissimuler sa position ; il doit, au contraire, exprimer ses convictions en toute liberté. Mais

l'essentiel est pourtant toujours de mettre fortement en relief, ce qui, pour lui comme pour les autres, peut seul servir de base à la certitude religieuse : la personne de Jésus, la vie intérieure du Fils de l'homme. Toute prédication évangélique prend du reste spontanément cette direction.

Nous parvenons ainsi, à travers un certain nombre de cercles concentriques, au cœur de l'Evangile, au foyer de la révélation : la personnalité historique, ou — pour employer l'expression synonyme de Herrmann, — « la vie intérieure » de Jésus, par laquelle « Dieu entre en relation avec nous. » Si maintenant nous cherchons à analyser le *contenu* de cette personnalité, les traits qui distinguent cette « vie intérieure » unique, rien ne nous empêche de partir des éléments de la tradition qui sont généralement incontestés, « même par ceux qui ne connaissent pas Jésus lui-même. »

Au monde dans lequel nous vivons appartient la figure historique de l'homme Jésus qui, il y a bien des siècles, s'est donné pour le Messie d'Israël, et, par sa conception particulière de l'œuvre messianique, s'est attiré la haine de son peuple et a préparé sa propre ruine ; qui, enfin, est mort avec la certitude d'avoir quand même remporté la victoire. Cet homme s'est donné pour le Messie d'Israël : il estimait donc que sa personne et son œuvre formaient le couronnement du monde, et que les fins de la création de Dieu se réalisaient en sa personne.

Nul ne refusera son admiration à un homme « qui a déployé une telle énergie vitale. » Cependant, s'il avait été d'autre part imaginatif, susceptible, avide d'honneurs terrestres, nous le tiendrions pour un illuminé comme nous en connaissons beaucoup. La tradition établit le contraire. Sa parole est remarquablement sobre et lucide ; il n'est ni prétentieux ni emporté ; l'impression qu'il laisse est celle d'une humilité profonde. S'il s'était simplement approprié l'idéal messianique d'Israël, sa physionomie de Messie n'aurait rien de particulièrement saillant ; mais il a nettement conscience d'aller à l'encontre des espérances qu'il éveille, et il s'élève bien au-dessus de ce que l'on envisageait autour de lui comme le bien suprême. Jésus

veut, il est vrai, ainsi qu'on l'attendait du Messie, fonder le royaume de Dieu sur la terre; mais ce qu'il entend par ce royaume, c'est la domination de Dieu sur la vie intérieure de créatures personelles, et sur leurs relations entre elles.

Au point de vue du cours extérieur de son œuvre de Messie, deux faits sont donc surtout à relever : en premier lieu, le conflit qui éclate entre Jésus et le Judaïsme de son temps avec ses espérances messianiques, et, en second lieu, la confiance dont il fait preuve en présence de l'opposition du monde et jusque dans la mort. Tout homme qui prend comme but de son existence le royaume de Dieu, au sens où l'entendait Jésus, acquiert du même coup la conviction que cette idée doit se réaliser. Personne ne peut être contraint de prendre pour idéal la vie dans l'amour et la confiance en un Dieu qui est « la puissance de cet amour ; » mais quiconque s'est emparé de cet idéal est persuadé que rien au monde ne saurait prévaloir contre le droit qu'il possède à se réaliser. Considéré sous cet angle, Jésus ouvre la série des martyrs qui ont sacrifié leur vie pour maintenir l'idéal qu'il a introduit dans le monde. Ce trait de sa vie personnelle, fortement en relief dans la tradition évangélique, a une grande importance pour le croyant.

Toutefois, le fait que Jésus est à la tête des hommes qui ont souffert joyeusement pour la vérité ne constitue nullement « le trait le plus caractéristique de sa vie intérieure, le fait qui doit agir sur nous pour que nous soyons sauvés. » Jésus se distingue profondément de tous les hommes qui s'efforcent de suivre ses traces, non seulement comme leur modèle, auquel ils n'atteignent jamais, mais par son attitude personnelle à l'égard du souverain bien. *Il a conscience de ne pas rester en arrière de l'idéal pour lequel il se sacrifie.* Cette conviction, nous la tirons non pas de telles paroles isolées que la tradition lui attribue, et d'après lesquelles il aurait été sans péché — à elles seules ces paroles n'auraient pas grande force probante — mais, essentiellement, des derniers actes de son ministère et de ses derniers entretiens avec ses disciples, en particulier lors du repas de la Cène. En face d'une mort imminente dont il savoure par anticipation l'amertume et les terreurs, « il

songe à la détresse morale de ceux qui sont oppressés par le sentiment de leurs péchés, et il affirme que l'impression produite par sa mort sur ceux qui l'auront trouvé les délivrera de ce fardeau. » Pour tenir un tel langage, il fallait qu'il se sentît sans péché. A l'heure suprême où la conscience établit avec une inexorable rigueur le bilan du passé, sa force et sa pureté morales lui apparaissent comme l'unique puissance capable de transformer les pécheurs dans leur vie la plus intime, et de les délivrer de leurs misères les plus profondes.

Le premier, il affirme clairement que le commandement de l'amour n'est pas *un* commandement, mais *le* commandement moral par excellence, parce qu'il implique tous les autres et détermine à lui seul la valeur des actions humaines. Par sa conception du bien suprême : la vie dans l'amour, ou le royaume de Dieu, il élève la connaissance morale de l'humanité au plus haut degré qui puisse être pensé, en sorte que, partout où s'étend son influence, tout homme dont le cœur n'est pas entièrement fermé à l'amour doit se sentir coupable. Jésus est « le modèle de beaucoup d'hommes par le fait qu'il a souffert pour le bien, » mais ce qui le met hors de pair, c'est qu'ayant le premier discerné le Bien dans tout son éclat, dans toute sa plénitude et dans toute sa puissance, il ne s'est senti inférieur ni à la connaissance qu'il en avait ni aux paroles par lesquelles il le proclamait ; en un mot, bien qu'il s'appliquât à lui-même la norme la plus élevée qui puisse être conçue, *Jésus a été ce qu'il voulait être.* Envisagée sous cet aspect, dans l'incomparable splendeur de sa vie morale, la personne de Jésus n'est pas un fait que nous admettions sur la foi d'autrui ; elle nous est directement accessible, elle devient « un élément de notre propre réalité, » et projette un vif éclat sur le monde dans lequel nous vivons. Mais il y a plus encore. Jésus ne s'est pas borné à faire connaître le bien suprême et à le réaliser pour son propre compte. En tant que Messie, il prétend « apporter aux hommes le don parfait de Dieu ; » il s'attribue le pouvoir de les mettre en possession du bien suprême : la vie de l'amour, dans la pleine dépendance de Dieu. Aussi, à l'in-

verse du Bouddha et de Socrate, qui s'effacent modestement derrière la cause pour laquelle ils vivent et meurent, ne connaît-il pas de tâche plus pressante et plus sacrée que de diriger l'attention sur lui-même ; il a la conviction qu'aucun homme qui veut vivre de la véritable vie ne peut éluder sciemment sa personne.

Jésus nous a mis en situation de nous convaincre par devers nous du bien-fondé de ses prétentions ; nous sommes à même d'éprouver dans sa réalité la puissance rédemptrice qu'il s'attribue. On ne peut en dire autant de ce que le christianisme traditionnel désigne sous ce nom : ces « forces rédemptrices » mystérieuses, liées aux actes du culte, censées émaner de Jésus et pourtant distinctes de lui-même et de l'impression produite par sa vie personnelle, sont « une pure affirmation, incapable de fournir aucune preuve de sa réalité. » Ce qui importe évidemment avant tout, pour l'homme qui désire soumettre sa vie à Dieu et faire partie de son royaume, c'est qu'il soit intimement convaincu de la réalité de Dieu. Cette conviction, nous la puisons en Christ. La confiance que nous inspire Jésus pour sa personne et pour sa cause implique en effet l'idée d'une « puissance dominant toutes choses, » qui lui assure la victoire sur le monde dans lequel il a en apparence succombé. C'est en partant de la conviction que Jésus doit l'emporter sur le monde, avoir raison contre le monde, que nous arrivons à l'idée de la puissance qui est au-dessus de toutes choses. Le Dieu vivant se donne en premier lieu à connaître à nous comme *la puissance qui est avec Jésus*. En outre, l'attitude personnelle du Sauveur à l'égard des pécheurs, la bienveillance qu'il témoigne à ceux qui se sentent perdus, nous donnent la conviction que son Dieu est bien aussi *notre Dieu*. Ainsi nous sommes introduits dans la sphère de l'amour du Père. Dieu entre en rapport avec nous de telle façon que, par le fait même, il nous pardonne nos péchés et nous rend capables de surmonter la contradiction intérieure qui nous déchire, entre notre vie naturelle et la loi morale. La dogmatique ecclésiastique a cherché, sans y réussir, à montrer *comment* ce pardon a été rendu possible. « Nous ne

comprendrons jamais comment il se fait que Dieu pardonne nos péchés ; nous ne pouvons que saisir, dans sa réalité, le pardon tel qu'il nous est offert. »

La foi chrétienne, ou la « certitude que Dieu entre en rapport avec nous » ne peut être imposée à personne, ni établie par des preuves extérieures. En vertu de sa nature même, elle ne peut être que subjective, car elle repose sur une expérience intime, incommunicable. Même lorsque nous essayons de nous rendre compte clairement à nous-même de ce que nous éprouvons comme chrétiens, et que nous nous efforçons de traduire nos expériences en paroles, nous n'y réussissons que très imparfaitement; nous aboutissons à des représentations qui se contredisent et ne se laissent pas ramener à un ensemble logique et harmonieux. En effet, « Dieu nous enlève l'estime de nous-même et nous communique un indomptable courage ; il détruit en nous la joie de vivre et nous apporte le bonheur ; il nous fait trouver le repos et nous remplit d'anxiété ; il nous délivre du fardeau de notre vie ancienne, et rend l'existence bien plus difficile qu'elle ne serait sans lui; il nous donne la totalité d'une existence nouvelle, et ce que nous recevons de sa main se transforme incessamment en aspirations vers la vie véritable. » Nous ne parvenons jamais à nous rendre maîtres du « contenu de la vie nouvelle, » car ce contenu est inépuisable.

D'autre part, il est de la plus haute importance pour le chrétien de ne pas s'en tenir à des impressions subjectives, et de « prendre pied sur une base objective.» Or, il n'y a que deux faits objectifs sur lesquels la foi puisse s'appuyer, et qui restent debout aux heures de doute ; ce sont, d'une part le *fait historique* de la personne de Jésus, et d'autre part le *fait moral* de l'obligation. L'histoire et la conscience nous sauvent du subjectivisme pur. En revanche, « c'est une véritable dérision de proposer, comme fondement de leur foi, à ceux qui sont en quête de certitude, les doctrines de l'Ecriture ou les propositions dogmatiques du Symbole des apôtres, qui ne sauraient exprimer pour eux des faits immédiatement certains. »

FAITS DIVERS

Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne. Programme de 1900.

Dans leur session de septembre les directeurs ont eu à se prononcer au sujet de six mémoires. Ils ont eu le très grand regret de n'en pouvoir couronner aucun. De même ils ont regretté de n'avoir point reçu de mémoire du tout sur la question: *Qu'y a-t-il eu de national et d'international dans la réformation des Pays-Bas?*

Deux des mémoires reçus avaient pour but d'exposer *l'histoire et l'influence des Eglises wallonnes dans les Pays-Bas*, sujet proposé, une première fois en 1895, puis, de nouveau, en 1898.

L'un, accompagné de la devise : *L'histoire des Eglises wallonnes, c'est l'histoire des Pays-Bas*, et écrit en hollandais, était une compilation, sans aucune valeur scientifique, tirée, sans critique, de sources de seconde et de troisième main.

Le second, écrit en français sous la devise *Fortiter in re, suaviter in modo*, a été estimé ne point manquer de mérite. La langue est pure, le style simple et clair; les sources ont été étudiées avec soin et l'auteur a suffisamment maîtrisé son sujet pour en tirer un récit bien ordonné. Cet ouvrage présente toutefois de grands défauts. L'auteur a négligé de se mettre à même d'esquisser l'état des esprits dans les Pays-Bas avant l'arrivée des Wallons; s'il y touche en passant, c'est de manière à montrer que le mouvement des esprits en Hollande dans la première moitié du seizième siècle lui est inconnu quant à son développement historique, sa nature et ses mobiles. Il en est résulté que l'auteur a répandu un jour très

inexact sur les événements les plus importants, ainsi que sur les situations et les conflits qui font partie de l'histoire postérieure des réformés de la Hollande, et qu'avec une partialité fort naïve, en ce qui concerne l'influence des Wallons, il l'a peu justement caractérisée et en a exagéré la portée. Néanmoins, vu la valeur de ce travail, les directeurs ont décidé d'offrir à l'auteur une récompense de 150 florins s'il veut se faire connaître au secrétaire.

Les quatre autres mémoires traitaient du *libre arbitre, spécialement en tenant compte des théories récentes sur les rapports entre les phénomènes psychiques et les phénomènes physiologiques*, sujet proposé en 1897.

L'un, en allemand, sous une devise empruntée à Jésus Sirac, XVI, 17, était illisible et a, pour ce motif, été mis hors de concours.

Un autre, en hollandais, sous la devise *Ich gebe aber etwas auf den ursprünglichen Naturinstinct des Menschen*, a été trouvé tout à fait insuffisant.

Un troisième, en allemand, sous la devise *Non pro, sed in ratione voluntas*, n'a pas été écrit sans talent et renferme des parties intéressantes; toutefois l'auteur n'a pas bien saisi la portée de la question et sa critique des théories qui y sont visées laisse à désirer.

Le quatrième, aussi en allemand et portant la devise *Nicht Worte entscheiden über den Character einer Lehre, sondern Begriffe*, n'a pas non plus pu être couronné. La forme n'en est point sans mérite, l'auteur montre qu'il possède une connaissance assez étendue de ce qui a été écrit sur le sujet proposé, et son travail renferme des éléments polémiques de valeur; néanmoins on ne peut le considérer que comme un essai insuffisant d'élucider la question. L'auteur n'a pas su aller au fond du problème; il n'a pas suffisamment exploré les différentes faces de la question et n'a pas exposé ses idées avec la clarté désirable.

1. Les directeurs ont décidé de remettre au concours la question du libre arbitre, toutefois sous une forme nouvelle. Ils demandent que l'on réponde aux questions suivantes:

Peut-on à bon droit se réclamer de faits appartenant à la vie de l'âme en faveur de l'indéterminisme (de la théorie appelée par Kant la liberté transcendante de la volonté)?

Cette théorie peut-elle se soutenir en face de ce que les recherches scientifiques récentes enseignent touchant la régularité des volitions, les rapports entre les phénomènes physiologiques et les phénomènes physiques, etc.?

Quelle est son importance relativement à la religion et à la morale?

L'intention des directeurs en formulant ces questions n'est aucunement de prescrire l'ordonnance des travaux que l'on pourra entreprendre, mais uniquement de signaler les points principaux sur lesquels les auteurs auront à porter leur attention.

Les mémoires consacrés à ce sujet sont attendus avant le 15 décembre 1901.

2. En outre les directeurs demandent, pour le 15 décembre 1902 au plus tard, *Une histoire de la tendance dite « moderne » dans les Pays-Bas.*

Tous les mémoires arrivés après les termes fixes sont exclus du concours.

La société attend avant le 15 décembre 1900 les mémoires sur les sujets suivants: *Que peut-on savoir, indépendamment du Nouveau Testament, sur les espérances messianiques des Juifs, depuis le commencement du deuxième siècle avant notre ère jusqu'au milieu du second siècle de notre ère?* — Fournir un mémoire sur *la croyance à l'immortalité, envisagée tant au point de vue religieux qu'au point de vue philosophique.* — *Une histoire, tirée des sources, du séparatisme dans les Pays-Bas au dix-septième et au dix-huitième siècle.*

Un prix de *quatre cents florins* est offert aux auteurs des ouvrages jugés dignes d'être couronnés. Les auteurs peuvent le toucher, à leur choix, tout en espèces, ou bien sous forme de la médaille d'or de la société avec cent cinquante florins en espèces, ou bien sous forme de la médaille d'argent avec trois cent quatre-vingt-cinq florins en espèces. Les ouvrages couronnés sont admis parmi les œuvres de la société et publiés par

elle. Les directeurs se réservent le droit de décerner une partie du prix, avec ou sans admission dans ses œuvres; ils s'assurent au préalable du consentement des auteurs.

Pour pouvoir être admis au concours, les mémoires doivent être *lisiblement* écrits en caractères romains et rédigés en hollandais, en latin, en français ou en allemand; tout manuscrit en caractères allemands ou jugé trop peu lisible par les directeurs est mis de côté. On recommande la concision dans la mesure où les exigences de la science et la nature du sujet s'y prêtent.

Les auteurs ne doivent pas signer leurs manuscrits, mais les munir d'une devise, et reproduire celle-ci en guise de suscription sur un billet cacheté, contenant leurs noms et adresse, qu'ils feront parvenir avec le mémoire au secrétaire de la société, *M. le Docteur H. P. Berlage, pasteur à Amsterdam.* Les envois doivent être affranchis.

Les auteurs des ouvrages récompensés et admis dans les œuvres de la société ne peuvent, sans autorisation des directeurs, en publier de nouvelles éditions corrigées ou non, ni des traductions.

Les auteurs des mémoires non publiés par la société sont libres de les livrer eux-mêmes à l'impression. Toutefois les manuscrits envoyés par eux demeurent propriété de la société, mais peuvent leur être rendus à leur demande.

Le secrétaire enverra des exemplaires de ce programme à ceux qui lui en adresseront la demande franco.

LE CHRIST HISTORIQUE

D'APRÈS W. HERRMANN

PAR

ROBERT FAVRE[1]

IV. La personne de Jésus et le dogme christologique.

Nous avons une peine extrême à nous affranchir de l'idée suivant laquelle Jésus serait simplement la *condition préalable*, la présupposition, dont notre rapport avec Dieu pourrait ensuite être déduit par voie de conclusion logique. Il est plus commode de laisser de côté l'intuition du fait lui-même, pour chercher dans des *idées sur Jésus* des garanties au moyen desquelles nous pensons nous assurer la grâce de Dieu. Les mêmes idées sur Christ et sur son œuvre qui peuvent être pour d'autres « un signe de leur rédemption, » nous deviennent un piège fatal lorsque nous nous figurons tenus de nous les approprier pour parvenir au salut; elles nous empêchent d'arriver à l'intuition du fait que nous devons éprouver nous-même comme une intervention de Dieu dans notre vie personnelle, par conséquent comme le fondement de notre foi en un Dieu vivant. A défaut de cette expérience, nous en venons, « au milieu d'une grande abondance d'idées chrétiennes, à ne plus rechercher Dieu lui-même, mais simplement à nous mettre en sûreté vis-à-vis de lui. »

[1] Voir *Revue de théologie et de philosophie*, livraison de septembre, p. 454.

Ce danger est manifeste dans la doctrine de la divinité du Christ telle qu'elle est généralement présentée dans les Eglises chrétiennes. On insiste avec raison sur le fait que Jésus est l'unique médiateur par lequel nous ayons accès auprès du Père, mais ce qu'on ajoute à cette affirmation en détruit aussitôt la portée. *Avant* de trouver en lui le chemin qui mène à Dieu, il est indispensable, nous dit-on, de confesser sa divinité. Cette prétention, qui éloigne du Christ un grand nombre d'hommes sincères, et qui étend comme un voile sur la foi de beaucoup de chrétiens sérieux, ne peut plus guère dissimuler ce qu'elle a d'arbitraire et de factice. Confesser la divinité du Christ, cela veut dire, apparemment, confesser que Jésus est Dieu. Mais pour s'assimiler une telle idée, pour être en mesure d'attribuer à ces mots un sens intelligible, il faut que Jésus nous ait préalablement amenés à rompre avec notre passé, et nous ait introduits dans une existence nouvelle. Pour comprendre la proposition : Jésus est Dieu, nous devons d'abord connaître Jésus lui-même ; sinon, cette proposition ne renferme pour nous que l'idée générale de l'incarnation de Dieu. Le premier venu, à condition de n'être pas entièrement dépourvu d'imagination, pourra s'emparer de cette idée, et en tirer une conception du monde à l'égard de laquelle il jouera lui-même le rôle de spectateur, mais tout cela est sans valeur aucune en ce qui concerne la vie intérieure, personnelle, de l'individu. La seule utilité que peut avoir une telle doctrine, ainsi présentée, c'est de diriger toute notre attention sur cette personnalité, qui a agi sur d'autres hommes avec tant de puissance qu'ils ont salué en elle Dieu devenu homme. Nous pourrons alors à notre tour et pour notre propre compte arriver à la conviction que Dieu ne peut pas être autre chose que « l'Esprit personnel qui agit sur nous par l'intermédiaire de Jésus. » L'expérience que nous faisons au contact de la personne du Christ peut seule donner un contenu intelligible et déterminé à la confession de sa divinité. Une puissance rédemptrice ne peut émaner pour nous que d'un fait qui agit directement sur nous. La doctrine de la divinité du Christ, prise en elle-même, ne peut venir en aide à personne. Quelqu'un qui connaît cette doctrine et le

nom de Jésus, et qui manque assez de caractère pour répéter après d'autres les formules apprises, ne devient pas par ce fait un chrétien. Il est donc absurde de dire : « Si vous voulez être sauvés par Christ, vous devez croire d'*abord* à sa divinité. » — « Si vous voulez être sauvés par Christ, dirons-nous bien plutôt, il faut que le fait de sa personne vous amène d'*abord* à l'expérience que Dieu entre effectivement en rapport avec vous. » C'est cette expérience qui constitue la rédemption.

En second lieu, pour attribuer un sens précis à la doctrine dont nous parlons, il faut non seulement connaître Christ, mais aussi connaître Dieu. L'expression: divinité, ne nous devient intelligible que lorsque Christ nous a sauvé. En dehors de lui, nous n'avons de Dieu que des représentations inexactes.

Les doctrines courantes, dans le camp orthodoxe d'une part et dans le camp libéral de l'autre, sur la personne et l'œuvre de Jésus, sont également inadéquates, par leur contenu, à l'expérience religieuse; la première, à cause de son caractère juridique; la seconde, parce qu'elle présente le pardon comme « quelque chose de tout naturel, » comme un simple corollaire de la notion de la paternité divine révélée par Jésus[1]. Herrmann, après un exposé critique de ces deux doctrines opposées, résume son point de vue, — qui le sépare aussi bien du rationalisme que de l'orthodoxie traditionnelle, — dans la formule suivante : *D'après la doctrine socinienne et rationaliste, Christ s'est borné à proclamer le pardon divin ; d'après la doctrine orthodoxe, il l'a rendu possible ; en vérité, il l'a réalisé, à notre égard* (in Warheit hat er sie an uns vollzogen). Dans le premier système, on se contente de voir en Jésus l'homme qui proclame une vérité divine; dans le second, il suffit de se représenter, comme uni à Jésus, un être divin différent de lui-même ; quant au troisième point de vue, il se résout en un fait d'expérience pour celui qui a rencontré le Dieu vivant dans le Christ historique. Lorsque Jésus s'approche

[1] Cette dernière manière de voir a été également imputée à Ritschl. « C'est, dit Herrmann, la déformation la plus audacieuse que l'on ait fait subir à sa théologie. » — Voir la remarquable critique, par Herrmann, des doctrines ecclésiastique et socinienne de la Rédemption : *Der Verkehr*.... 3me édit., p. 104 sq., 117 sq.

intérieurement de nous par la prédication de l'Evangile et par nos relations avec d'autres chrétiens, son dessein d'arracher tous les hommes à leur misère morale s'accomplit envers nous. Nous entrons par là dans l'orbite de sa personne; nous comprenons que le Dieu qui l'a envoyé dans le monde et l'a mis en contact avec nous, connaît notre péché et le condamne, mais ne veut pas, malgré cela, nous abandonner à la mort.

Cette conviction n'est pas le résultat d'une réflexion dogmatique longuement élaborée, d'une doctrine sur la divinité du Christ ; elle est simplement l'expression d'un fait : « Jésus — lequel appartient à notre propre existence, — est si puissant et si riche, que chez quiconque s'approche réellement de lui il fonde une confiance en Dieu qui dissipe l'anxiété de l'homme naturel, et qui absorbe dans la certitude du pardon divin le jugement par lequel le pécheur se condamne lui-même. » C'est déjà s'écarter de l'essentiel que se demander « ce qui était caché en lui » pour donner à sa personne une telle importance pour l'humanité.

Ainsi prend naissance une représentation de la personne du Christ qui ne peut être exactement exprimée que par la confession de la divinité. Lorsque nous saisissons en lui l'acte divin du pardon des péchés, la manifestation par laquelle Dieu entre en rapport avec nous, nous saluons, dans l'apparition humaine de Jésus, Dieu lui-même qui nous attire à lui.

Telle est l'idée essentielle contenue dans le dogme de la divinité du Christ: en Jésus, c'est avec Dieu lui-même que nous avons à faire. Nous n'arrivons pas à cette idée au moyen d'une conclusion, en partant de notre expérience de la personne de Jésus; cette expérience est de telle nature que nous lui donnons simplement son vrai nom quand nous déclarons croire à la divinité du Christ. Telle est la forme sous laquelle l'homme réconcilié avec Dieu par Christ confesse nécessairement la divinité du Sauveur, alors même qu'il serait contraint d'en repousser la formule traditionnelle. De cette façon, il nous est possible d'embrasser simultanément Dieu et Christ dans l'expérience religieuse du croyant. En revanche, « nous renonçons à construire l'unité de Christ et de Dieu au moyen de représentations de

l'être humain et de l'être divin que nous aurions possédées déjà auparavant. »

Ce serait ici le lieu de signaler, dans l'exposé de Herrmann, une lacune qui lui a été souvent reprochée, dans sa manière de concevoir le rapport entre Dieu et le croyant. Ce rapport s'établit et se maintient exclusivement, à ses yeux, par l'intermédiaire permanent de la personne historique du Christ, en sorte qu'il n'existe pas de contact direct, immédiat, entre l'âme chrétienne et Dieu. Dans la manière de voir de Herrmann sur ce point, nous trouvons un écho de la célèbre polémique de Ritschl contre le dogme de l'*unio mystica*, dont ce théologien répudie non seulement la forme scolastique, mais encore le contenu religieux, au nom des prémisses psychologiques exposées dans sa théorie de la connaissance[1]. Herrmann concède cependant qu'il y a « quelque chose de légitime dans l'affirmation que Dieu se tourne vers chaque âme en particulier, alors même qu'il s'approche de tous par un seul et même fait » : l'apparition de Dieu en Christ atteint chacun de nous dans des circonstances particulières, en sorte que les faits et les événements qui nous ouvrent l'intelligence du Christ ont nécessairement un caractère individuel. Comme toutes les relations de notre vie dans lesquelles l'influence de Jésus se fait sentir font partie de l'acte par lequel Dieu entre en rapport avec nous, il est exact de dire, — mais dans ce sens seulement, — que Dieu entretient avec chaque individu un rapport spécial.

[1] Si nous marquons en passant cette lacune, c'est qu'elle nous semble une des plus graves, dans l'école de Ritschl en général, et chez Herrmann en particulier. Nous n'y insistons pas, parce que nous avons voulu simplement exposer le point de vue de Herrmann, et non pas en entreprendre la critique. Il nous paraît essentiel de désolidariser une saine mystique, qui correspond à l'expérience intime du croyant et se dérobe forcément à toute analyse, de la mystique au sens historique du mot, et des élucubrations de la sentimentalité religieuse. Voir à ce sujet: *Lipsius*, Dogmatik, 3e édit., p. 72 sq.; *Usteri*, die Bedeutung und Berechtigung des mystischen Elements in der christl. Religion ; Zurich, 1889. *Reischle*, Ein Wort zur Controverse über die Mystik in der Theologie ; Freiburg i. B., 1886.

V. La personne de Jésus et l'Eglise. Le Christ glorifié.

Parmi les relations dans lesquelles le chrétien éprouve l'action rédemptrice de son Dieu, se trouvent en première ligne celles qui le rattachent à l'*Eglise*. « Dieu ne saurait se communiquer à tous les hommes indistinctement. Bien qu'il tienne dans ses mains les destinées de tous, il ne révèle son être intime qu'à ceux qui se trouvent dans la sphère d'influence de la communauté chrétienne. » Celle-ci sert d'intermédiaire entre l'individu et le Dieu manifesté en Christ, mais cette médiation est d'ordre psychologique et moral, non métaphysique ainsi que l'enseigne l'Eglise romaine. Au point de vue catholique, l'Eglise est l'institution « qui détient les puissances anonymes et magiques de la Rédemption, » puissances dont l'action passivement subie est censée conférer le salut. Herrmann défend Ritschl et se défend lui-même avec énergie contre les allégations des théologiens qui leur attribuent une conception analogue. L'Eglise est pour eux, comme pour les réformateurs et pour Luther en particulier, la « mère des croyants, » en ce sens que c'est dans son atmosphère que s'éveille le sens des choses religieuses et que, plus tard, s'alimente la vie nouvelle.

« A ses premiers débuts comme dans tout le cours de son développement ultérieur, la foi chrétienne n'est pas autre chose que la confiance en des personnes et en des puissances de vie personnelle. » Comme enfants, nous entendons parler de Jésus par d'autres chrétiens ; par ce moyen Dieu se révèle à nous, car nous ne sommes pas encore capables de remonter par nous-mêmes jusqu'à la source : la vie intérieure de Jésus. Cette révélation de Dieu nous parvient encore sous une autre forme : parmi ceux qui nous entretiennent de Dieu, quelques uns, — dans des conditions normales, nos parents, — nous donnent l'impression qu'ils voient réellement ce dont ils parlent ; leur amour, leur loyauté, leur empire sur eux-mêmes, leur vie personnelle plus forte et plus riche, tout cela est pour nous une révélation du Dieu qu'ils invoquent. Ce qui nous rapproche de Dieu, ce n'est pas avant tout l'enseignement chrétien que nous recevons, mais la vie sanctifiée qui s'exprime dans cet

enseignement. De cette manière l'Eglise, c'est-à-dire la communauté des croyants, est bien notre mère, et nous ouvre le royaume de Dieu.

Plus tard, quand s'éveille le sentiment de notre responsabilité morale, nous prenons possession de nous-même, nous nous détachons intérieurement de notre entourage, en sorte que « la foi d'autrui cesse de nous suffire comme témoignage décisif de la présence de Dieu. » L'Eglise chrétienne, après avoir élevé l'enfant jusqu'à elle, renvoie l'adolescent au-delà d'elle-même et le place directement en présence du fait qui est la raison d'être de l'existence de l'Eglise : la vie personnelle de Jésus.

Lorsque nous avons trouvé Dieu, nous demeurons liés à la communauté des croyants, non seulement par la joie que nous en éprouvons, mais par la vie qu'elle nous communique. Les chrétiens sont vis-à-vis de leurs frères des « organes de Dieu. » « Pour maintenir notre relation avec Dieu il est indispensable que nous demeurions en contact avec des chrétiens, car, par leur moyen, Christ s'approche de nous. » Dans l'atmosphère de l'Eglise, la vie nouvelle est incessamment entretenue soit par la prédication directe de l'Evangile, — dont le centre est la personne de Christ, — soit par la vie des croyants qui doit être un commentaire vivant de celle du Sauveur.

Dès le moment où, par l'intermédiaire de l'Eglise, « l'acte révélateur de Dieu, le Christ historique, est devenu un élément de notre existence actuelle, » tous les événements qui composent notre destinée se mettent à parler le langage de Dieu. Non seulement il se donne à connaître, comme dit Luther, « par sa Parole, par le baptême, par le maître d'école, par nos parents, par le pasteur..., » mais la lumière répandue dans notre âme projette sa clarté sur toutes les circonstances de notre vie, qui nous apparaissent dès lors comme autant de témoignages de l'amour divin.

Ce qui nous sépare de la Mystique, déclare encore Herrmann, ce n'est pas le fait même de la communion entre le fidèle et Dieu, comme si les mystiques en avaient le monopole, mais la

manière dont nous prenons conscience de cette communion. Le mystique pense éprouver la présence de Dieu en s'absorbant dans la contemplation de l'infini ; « de telles expériences ne nous sont pas étrangères... ; elles nous donnent un pressentiment de la majesté incompréhensible de Dieu. » Mais ce n'est pas dans cette direction qu'il faut chercher la communion authentique avec le Dieu de l'Evangile, celle « dont tout le reste dépend. » Nous prenons conscience de notre rapport avec Dieu par l'ensemble des relations concrètes de notre vie.

Il nous reste à dire quelques mots de la manière dont Herrmann conçoit l'attitude du croyant vis-à-vis du *Christ glorifié.* « Tout chrétien qui a trouvé en Jésus le salut, se représente sa personne d'une certaine manière, et cette image atteint parfois une sorte de netteté sensible. Mais il faut se garder de détacher cette représentation de l'original dont elle est issue, pour lui attribuer des manifestations spéciales de vie divine.... Ce n'est pas dans cette image qu'est la vie, mais dans le Christ historique. » S'il ne peut être question d'une communion « directe » avec le Christ actuellement vivant, faudrait-il assimiler son action dans l'Eglise, au degré près, à celle de n'importe quelle autre personnalité marquante du passé, d'un Augustin ou d'un Luther par exemple? « Je puis dire, il est vrai, répond Herrmann, de mon père défunt, que Dieu m'a cherché et abondamment béni par son moyen. Mais certainement je n'aurais pas vu là la main de Dieu si, par l'éducation chrétienne que j'ai reçue, il ne s'était révélé à moi dans le Christ historique, et n'avait opéré l'affranchissement de ma vie intérieure. De ce Christ qui nous est transmis par la tradition nous pouvons dire : *A ta lumière nous voyons la lumière*, car son apparition est le fait qui transforme pour nous ce monde en un monde de Dieu. Nous ne pouvons affirmer cela d'aucun autre. En lui seul le Dieu vient au devant de nous, dont la connaissance donne un sens divin à tous les événements de notre vie. » Au moment où, par Christ, nous parvenons à l'intuition du Dieu vivant, les siècles qui nous séparent de son existence terrestre disparaissent. En revanche, chercher Dieu ou Christ dans le domaine de l'imagination, c'est « sortir de la réalité

dans laquelle seule Dieu veut se rencontrer avec nous. »

Lorsqu'on aborde, du point de vue théologique, des questions de ce genre qui se prêtent malaisément aux définitions précises, il importe, pour éviter autant que possible les malentendus, de s'expliquer sur la portée des termes que l'on emploie. Par un « rapport avec le Christ glorifié » Herrmann entend « une impression pareille à celle que nous fait éprouver la proximité d'une personne humaine... une expérience s'imposant avec le caractère de l'évidence sensible. » Or quiconque ne peut pas, comme saint Paul, s'appuyer sur des visions, ne doit pas affirmer que la communion avec le Sauveur glorifié est pour lui une affaire « d'expérience. » En revanche, le Christ vivant est pour le croyant un objet de *foi*, et le contenu de son *espérance* chrétienne.

Les pages dans lesquelles Herrmann développe cette double pensée sont parmi les plus belles de son livre : *Der Verkehr des Christen mit Gott*. « Je ne conçois pas, dit-il dans sa préface, comment un homme qui a rencontré Dieu dans la personne de l'homme Jésus peut supporter la pensée que Jésus a disparu dans la mort. Ce que nous avons reçu de lui a pour couronnement la conviction qu'il est vivant. Nous croyons que lui, notre Rédempteur et notre Maître, agit sur nous et qu'il est près de nous. Tous ceux qui pensent ainsi invoquent sans hésiter le Seigneur glorifié. Malgré cela nous ne pouvons parler d'un « rapport avec lui » aussi longtemps que nous manquons des manifestations sensibles qui nous parviendraient comme une réponse de sa part. » Le Christ glorifié « sait si nous sommes près de lui ou si nous sommes loin de lui.... Avec sa sympathie humaine et sa puissance, il s'associe à nos combats... » Lorsqu'on transporte ces choses du domaine de la foi dans celui du sentiment, le sens de la véracité s'émousse: « on s'associe aux phrases d'un culte pour lequel l'imagination se trouve à court. »

Lorsque nous avons trouvé en Jésus la vie éternelle, la pensée qu'il vit et qu'il règne dans la gloire nous remplit de la nostalgie de le voir un jour autrement que dans le miroir de l'histoire; la perspective d'une communion immédiate, sans

voiles, de personne à personne avec lui, nous élève au-dessus des jouissances de la terre et nous délivre de ses fardeaux. Telle est, dans sa plénitude, le contenu de l'espérance chrétienne. Gardons-nous d'introduire dans la théologie des déterminations plus précises sur le mode d'existence du Christ glorifié. Ce qui importe, ce n'est pas d'environner l'insaisissable de propositions négatives, mais de nous laisser porter jusqu'à Dieu par l'intuition vivante de la personne du Christ historique.

JOSEPH DE MAISTRE THÉORICIEN DE L'ULTRAMONTANISME[1]

PAR

EMILE LOMBARD

CHAPITRE DEUXIÈME

De Maistre et la constitution du catholicisme.

Dans le temps où de Maistre composait son ouvrage *Du pape*, l'Eglise romaine était encore sous le coup des humiliations qui l'avaient frappée en la personne de son chef. Pourtant un esprit perspicace et bien au courant des choses du catholicisme pouvait déjà prévoir que la papauté se relèverait plus grande et plus forte de ses malheurs. Pie VII, que de Maistre, au lendemain du sacre, était allé jusqu'à traiter d'*apostat*, — Pie VII s'était acquis la sympathie de l'Europe par l'attitude noblement résignée qu'il avait su garder en présence des emportements du despote impérial. Rien n'était plus propre à rehausser le prestige du saint-père que de ceindre son front de l'auréole du martyre. Il vit dans le souvenir des générations, ce pontife chargé d'ans et accablé d'outrages, tel que Vigny l'a dépeint, appuyant d'un geste lassé sur les bras de son fauteuil ses fines mains sacerdotales, et subjuguant la fureur de son adversaire par ces mots doucement murmurés : « *Comediante !... Tragediante !...* » On comprend que de Maistre, tout comme Napoléon, ait subi

[1] Voir *Revue de théologie et de philosophie*, livraison de septembre, p. 385.

l'ascendant d'un tel caractère, et soit revenu du jugement sévère que l'indignation lui avait arraché [1].

Pas plus que l'autorité personnelle de Pie VII, l'idée pontificale ne sortit diminuée des démêlés du pape avec l'empereur. Le régime napoléonien avait en somme favorisé les progrès de l'ultramontanisme. Le Concordat mettait le souverain pontife sous la dépendance de l'empereur, mais du même coup il ôtait aux évêques toute indépendance à l'égard du souverain pontife. Et c'était pour celui-ci une compensation suffisante. La formule proposée par Consalvi : « *La religion catholique est la religion dominante de la France,* » avait été écartée et remplacée par cette autre, que Rome n'accepta pas sans regimber : « *La religion catholique est celle de la majorité des Français.* » Rien ne pouvait être plus désagréable au saint-père que de se voir obligé de souscrire au principe de l'égalité religieuse. Mais l'article 3, lui donnant plein pouvoir de déposer les évêques récalcitrants, contribua sans doute à le faire passer sur la déclaration du préambule. La publication des *Articles organiques* (1802), qui asservissaient purement et simplement le spirituel au temporel, montra bien à quoi devait tendre, dans la pensée de Napoléon, la signature du Concordat. Il n'en est pas moins vrai que ce pacte comblait les vœux du parti ultramontain, puisque, dans les limites du spirituel, il consacrait la suprématie romaine. Pour être sûr, en tenant le pape, de tenir en son pouvoir l'Eglise entière, Napoléon avait voulu rendre le troupeau absolument dépendant du pasteur. Son triomphe fut court, et bientôt le pape reconquit sa liberté. Mais, vis-à-vis du pape, l'Eglise de France ne recouvra pas la sienne. Un pas décisif avait été fait dans le sens du romanisme. Tout retour en arrière était désormais impossible.

A cet égard, un symptôme significatif fut la reconstitution officielle de la Société de Jésus. Clément XIV, cédant aux ins-

[1] Voici ce qu'il écrivait en août 1809 : « Il (Pie VII) me choqua étrangement par ce sacre ; mais quand il aurait eu quelque tort de s'y prêter, sa conduite dans ces derniers temps a été si pure et si intrépide que personne n'aurait le droit de rappeler l'époque du sacre. »

tances de plusieurs princes, l'avait supprimée en 1773. C'était de sa part une lourde faute, comme de Maistre ne se gêne pas pour le dire. La bulle *Sollicitudo omnium* (1814) répondit au désir unanime de tous les amis éclairés du saint-siège. Elle rétablissait l'ordre proscrit en motivant cette mesure par les services qu'il avait rendus à la cause romaine, et par la nécessité où se trouvait le pape, en des temps difficiles, de ne pas se priver des auxiliaires que la Providence divine lui offrait.

La restauration catholique allait commencer. Plus prudente que la restauration monarchique, elle devait être moins fragile. Le livre *Du pape* l'inaugura avec éclat.

I

Le livre « Du pape » et l'infaillibilité pontificale.

Le dessein de Joseph de Maistre, en écrivant cet ouvrage, peut se définir ainsi : montrer que la seule mesure propre à assurer le salut et à préparer le triomphe de l'Eglise, consiste à la débarrasser de tout ce qui est resté en elle d'étranger à son principe.

Or, qu'y a-t-il, dans le catholicisme, d'anti-catholique? Tout ce qui est compatible en une certaine mesure avec la méthode de libre examen ; tout ce qui diminue l'autorité de l'Eglise, en la divisant ou en la livrant à la discussion ; tout ce qui affaiblit la hiérarchie en la décentralisant.

Il faut donc qu'il existe, dans l'Eglise, un pouvoir sur les décisions duquel il soit interdit de revenir.

Ce pouvoir, à qui appartiendra-t-il? Aux conciles? Mais ils ne se réunissent qu'à des intervalles qui deviennent de plus en plus rares, à mesure que s'étend l'empire de l'Eglise et que s'accroît la difficulté de rassembler en un même lieu tous les évêques de la chrétienté. Il est matériellement impossible de recourir à ces solennelles consultations du corps épiscopal toutes les fois qu'il s'agit de prendre une mesure d'intérêt général ou de trancher un débat concernant le dogme. On est donc obligé de chercher ailleurs le magistère suprême

garantissant l'unité de l'Eglise. Il est de toute nécessité qu'il siège en permanence, condition que l'autorité conciliaire ne saurait remplir. En outre, pour que les décrets d'une assemblée délibérante acquièrent force de loi, il faut qu'ils soient ratifiés par le pouvoir à qui appartient le droit de la convoquer, de la présider, et par conséquent aussi de la dissoudre. De même que dans une monarchie, les parlements ne sont rien sans le souverain, de même, dans l'Eglise, les conciles ne sont rien, ne peuvent rien sans le pape, qui, dans l'état normal, les assemble et les congédie à son gré.

La constitution de l'Eglise est monarchique. Tous les catholiques le confessent, puisqu'ils reconnaissent pour leur chef visible l'évêque de Rome. Mais certains se contredisent étrangement, en niant qu'il soit infaillible. Qu'est-ce que l'*infaillibilité*, sinon le droit de prononcer sans appel? « La forme monarchique une fois établie, l'infaillibilité n'est plus qu'une conséquence nécessaire de la suprématie, ou plutôt, c'est la même chose absolument sous deux noms différents. » C'est ainsi qu'il faut entendre la prérogative du souverain pontife. Elle résulte naturellement de la position qu'il occupe dans l'Eglise. « Quand même on demeurerait d'accord qu'aucune promesse divine n'eût été faite au pape, il ne serait pas moins infaillible, ou censé tel, comme dernier tribunal.... Il ne s'agit pas seulement de savoir si le souverain pontife *est*, mais s'il *doit être* infaillible. » En ces matières, la question de droit prime la question de fait. « C'est absolument la même chose dans la pratique, de n'être pas sujet à l'erreur ou de ne pouvoir en être accusé[1]. »

Selon de Maistre, comme on le voit, l'infaillibilité est avant tout un postulat obligatoire. Tel est bien aujourd'hui le sentiment des catholiques éclairés. Le pape peut-il, ou ne peut-il pas se tromper en matière de foi? Là pour eux n'est pas la question. Ils pensent seulement qu'il est dans l'intérêt de l'Eglise de le supposer infaillible, et de ne jamais discuter ce qui a été décidé par lui. Fiction si l'on veut, mais fiction nécessaire.

[1] Voir *Du pape*, p. 6-7.

Les théoriciens de l'absolutisme papal pourraient à la rigueur s'en tenir là. Leur but logique est atteint quand ils ont posé le principe de l'infaillibilité comme la condition, en même temps que comme la conséquence de la suprématie du siège romain. Mais la conscience répugne à saluer une prérogative surnaturelle, là où ne se manifeste pas une surnaturelle vertu. Force donc est d'en revenir, du sens catholique, au sens étymologique du mot infaillibilité, qui signifie, d'après le dictionnaire, *impossibilité de faillir*. Force est donc de reconnaître, du moins pour la forme, que l'infaillibilité ne constitue un *droit* qu'à la condition d'être un *fait*. De Maistre, abandonnant l'analogie des souverainetés temporelles, où l'infaillibilité n'existe qu'à l'état fictif, se flatte d'établir que ce privilège appartient *réellement* à la papauté. « D'un côté, dit-il, il est *humainement supposé*, et de l'autre *divinement promis*[1]. »

On sait que les prétendues promesses divines auxquelles De Maistre fait ici allusion sont au nombre de trois. D'abord, il y a la fameuse parole : « Tu es Pierre et sur cette pierre j'édifierai mon Eglise[2]. » Les théologiens ultramontains soutiennent qu'elle confère au fils de Jonas le pouvoir de gouverner la chrétienté, ce qui, — en vertu du postulat que certains d'entre eux ont reproché à de Maistre d'avoir emprunté à la politique et à la philosophie profane[3] — équivaut à le déclarer infaillible. Or, que signifie ce texte, si tant est qu'il soit authentique[4] ? — Simon, ayant confessé la messianité de Jésus, reçoit du Maître, par allusion à l'énergique conviction qu'il vient d'exprimer, un titre honorifique impliquant l'avertissement d'avoir à s'en montrer digne. Pas trace d'ailleurs

[1] *Du pape*, p. 157.

[2] Matth. XVI, 18.

[3] *Du pape*, préface de la 2e édition, p. IX.

[4] Rappelons brièvement les très fortes présomptions d'inauthenticité qu'on a relevées contre Matth. XVI, 18. Ce passage, où le mot *ἐκκλησία* est pris au sens dogmatique, détonne étrangement dans le premier évangile. Il ne s'harmonise guère avec l'apostrophe : « Arrière de moi, Satan ! » que l'on trouve cinq versets plus loin ; et enfin, — cette objection est la plus grave, — il est absolument étranger aux rédactions parallèles de Marc et de Luc.

d'une autorité qui lui serait conférée sur les autres apôtres. « Ne vous faites pas appeler maître; car un seul est votre Maître, et pour vous, vous êtes tous frères[1]. » Cette parole suffit à renverser l'interprétation romaine du *Tu es Petrus*. Le pouvoir des clés, c'est-à-dire la faculté d'ouvrir et de fermer l'accès du Royaume des cieux, ne diffère en rien du pouvoir de lier et de délier, qui est commun à tous les disciples, et qui consiste à propager l'Evangile par la prédication ; car de la manière dont les hommes accueillent la bonne nouvelle, dépend leur entrée dans la maison du Père ou leur rejection dans les ténèbres du dehors. Rien n'autorise donc à croire que Jésus a institué Pierre prince des apôtres, rien surtout ne donne à penser qu'il l'a investi d'une primatie pouvant se transmettre à d'autres par voie de succession officielle.

Quant à la parole : « Moi, cependant, j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas[2], » nous ne la citons que pour mémoire. Il faut décidément trop de parti-pris pour y trouver autre chose qu'une preuve de la sollicitude de Jésus pour un disciple qu'il savait aussi prompt au découragement qu'à l'enthousiame, et qui avait grand besoin d'être affermi lui-même avant de pouvoir « affermir ses frères. » De même on veut voir, dans les mots trois fois répétés : « Pais mes brebis[3], » l'intention expresse, de la part de Jésus, d'élever Pierre à la dignité de pasteur universel, quand il ne s'agit là que du rétablissement de l'apôtre dans sa charge, après la chute lamentable qui l'avait momentanément disqualifié.

Ces textes n'ont la valeur que l'ultramontanisme leur attribue que si l'on prend pour critère d'interprétation l'autorité qu'ils sont censés légitimer. De Maistre n'en use pas autrement à l'égard de l'histoire. Voulant prouver qu'en vertu des promesses divines, les papes ont possédé le privilège d'*inerrance*, il se réserve de prendre, pour norme de la vérité historique, le jugement des papes; ce qui diminue singulièrement la valeur de sa démonstration. Autant d'ailleurs son argu-

[1] Matth. XXIII, 8. — [2] Luc XXII, 32. — [3] Jean XXI, 15-17.

mentation est claire, concise et serrée aussi longtemps qu'il raisonne *in abstracto*. autant elle devient confuse, entortillée et contradictoire, dès qu'il ne s'agit plus pour lui que de tirer des faits le meilleur parti possible.

La thèse à défendre, c'est donc que « jamais depuis dix-huit siècles les papes ne se sont trompés *incontestablement*[1]. » Ce dernier mot, souligné à dessein par l'auteur, lui ménage une échappatoire fort utile. Il est malaisé en effet, de trouver un pape en faute, s'il suffit, pour l'innocenter, d'un seul témoignage favorable entre mille. Et quant aux deux conditions d'infaillibilité indiquées par de Maistre, elles ont visiblement été imaginées après coup et pour les besoins de la cause.

Pour que la parole du pape fasse loi dans l'Eglise, il faut qu'il parle *librement*, et qu'il parle *ex cathedra*. Dès lors quoi de plus facile, lorsqu'un pontife s'est exprimé dans un sens contraire à l'orthodoxie, que de mettre cet écart passager sur le compte d'un vice de forme?

« Par ce mot *librement*, dit de Maistre, j'entends que ni les tourments, ni la persécution, ni la violence enfin, sous toutes les formes, n'aura pu priver le souverain pontife de la liberté d'esprit qui doit présider à ses décisions. »

On devine le parti que tire l'ultramontanisme d'une défition aussi élastique. Comme, à vrai dire, il n'y a guère de moment dans la vie d'un homme, où l'on ne puisse, en y mettant un peu de bonne volonté, le soupçonner d'avoir agi sous l'empire de quelque influence extérieure, la tâche des défenseurs de l'infaillibilité papale se trouve par là singulièrement facilitée. Mais en recourant à de pareils expédients, ils courent grand risque d'affaiblir le prestige pontifical. Quoi! Le souverain conducteur de l'Eglise est capable de céder à la violence? Son jugement est à la merci des caprices du sort? Si le pilote défaille, que deviendront les passagers? Si le pasteur s'égare, comment les ouailles retrouveront-elles la route du bercail? Un dilemme se pose ici : ou bien le pape

[1] *Du pape*, p. 112.

n'a reçu de Dieu aucune faculté surnaturelle, ou bien il doit conserver au sein des pires vicissitudes sa pleine indépendance d'esprit. C'est aux époques de troubles et de persécutions que l'Eglise peut le moins se passer d'un chef divinement préservé de l'erreur.

Tout porte à croire qu'on n'aurait jamais songé à restreindre de la sorte l'exercice de l'infaillibilité, si l'on n'avait vu, dans cette restriction, le moyen de mettre la papauté à l'abri de tout reproche d'hérésie. Le cas de Libère, que souvent l'on oppose à la thèse des ultramontains, perd ainsi tout ce qu'il a pour eux d'embarrassant. De Maistre, n'osant pas formellement nier que ce pape soit tombé dans l'arianisme, est bien aise de pouvoir affirmer, en s'appuyant sur le témoignage d'Athanase, que s'il souscrivit à l'hérésie, ce fut par crainte du supplice et dans le désir de mettre fin à son exil [1].

Pour que le pape soit infaillible, avons-nous dit, il faut en outre qu'il parle *ex cathedra*. Cette seconde condition est aussi arbitraire que la première. Quand est-elle remplie, et quand ne l'est-elle pas? Les auteurs catholiques ne sont pas d'accord là-dessus. Certains fixent des formes canoniques à observer, comme la consultation préalable des cardinaux. D'autres pensent que le caractère pontifical du jugement rendu se reconnaît à l'importance de la cause jugée. D'autres enfin déclarent que les paroles du pape prennent la valeur d'oracles dogmatiques, dès qu'il annonce son intention de parler *ex cathedra* à l'Eglise universelle, en fulminant l'anathème contre ceux qui s'écarteraient de sa décision [2].

D'après ce dernier point de vue, qui est celui des ultramontains stricts, le pape se confère à lui-même son infaillibilité. Dès lors la distinction qu'il s'agissait d'établir devient en fait inutile. Le pape, seul juge des conditions requises pour l'exercice de sa prérogative, « est infaillible dans tous les cas, ou ne l'est dans aucun [3]. » Cela n'empêche pas de

[1] *Du pape*, p. 116 et suiv.

[2] Voyez *De la monarchie pontificale*, par Dom Prosper Guéranger, p. 250, 251.

[3] Bordas Demoulin, *Les pouvoirs constitutifs de l'Eglise*, p. 396.

Maistre de soutenir contre toute logique, après avoir qualifié d'illusoire toute restriction apportée à l'infaillibilité pontificale, que tel ou tel pontife a pu se tromper sans aucun préjudice pour sa qualité de docteur œcuménique, parce que, à tel ou tel moment, il ne se trouvait pas en situation de parler *ex cathedra*.

Outre le cas de Libère, dont il se débarrasse nous avons vu comment, celui d'Honorius l'oblige à déployer les ressources de son ingéniosité. On sait que ce pape a été condamné en termes formels par le sixième concile universel (680-681) : « Notre résolution commune est d'exclure de l'Eglise, et de déclarer anathème Honorius, ci-devant pape de la vieille Rome, parce que nous avons trouvé, dans sa lettre à Sergius, qu'il suivait en tout les opinions de celui-ci, et sanctionnait ses dogmes impies. » Cette condamnation, confirmée par Léon II[1], se trouve reproduite dans le *Liber diurnus*, qui exige de chaque nouvel élu à la charge pontificale qu'il s'associe à l'anathème prononcé contre le pape monothélite.

De Maistre, en présence de ce fait si souvent invoqué par les adversaires de l'infaillibilité, tâche d'abord d'en affaiblir la signification en rappelant dans quelles circonstances fut émise l'opinion incriminée. Honorius, consulté sur une question épineuse qu'il n'était nullement préparé à résoudre, ne se rendit pas compte de ce qu'il y avait d'hérétique dans sa réponse. Là-dessus tout le monde est d'accord. Mais si l'évêque de Rome est exposé, comme le premier prêtre venu,

[1] Voici comment il s'exprime, dans sa lettre confirmatoire adressée à Constantin : « Pariter anathematizamus novi erroris inventores, id est, Theodorum Pharanitarum episcopum, Cyrum Alexandrinum, etc., etc.... nec non et Honorium qui hanc apostolicam ecclesiam non apostolicæ traditionis doctrina lustravit, sed profana proditione immaculatam fidem subvertere conatus est. » (Il est probable que ce dernier mot de la traduction latine rend mal le texte grec, qui devait porter : παρεχώρησε = subverti permisit). — Dom Prosper Guéranger fait remarquer que Léon II sépare Honorius des hérétiques dogmatisants, et le flétrit seulement « comme un gardien infidèle du dépôt de la foi » (*Défense de l'Eglise romaine*, I, p. 18). A supposer que cette interprétation tienne debout devant le texte, qu'est-ce que cela change à la question ? Laisser, par négligence, l'erreur se répandre, est aussi contraire à l'infaillibilité que d'en faire explicitement profession.

à se perdre dans les subtilités d'une controverse théologique, à quoi lui sert son privilège? De Maistre, prévoyant cette objection, change de tactique et se met à élever des doutes sur la validité de la condamnation dont Honorius a été frappé. Ce n'est plus Honorius qui s'est trompé en définissant le dogme, ce sont les Pères du Concile qui n'ont rien compris à sa définition. D'ailleurs, excommunier quelqu'un quarante-deux ans après sa mort, quand il n'est plus là pour se défendre, est-ce un procédé digne d'une assemblée qui se respecte? Plus loin de Maistre rappelle que les actes du sixième concile ont été regardés comme inauthentiques par certains auteurs, et s'aventure dans une longue digression sur la facilité des falsifications documentaires chez les Anciens [1].

Mais on aurait tort de prendre trop au sérieux des arguments qu'il semble accumuler par pur acquit de conscience, pour ne rien négliger de ce qu'il y a à dire en faveur de sa thèse. Le seul qui soit décisif à ses yeux, c'est qu'un concile ne saurait avoir raison contre un pape. Qu'on juge si tel n'est pas le fond de sa pensée. « Si Honorius avait vécu à l'époque du sixième concile, on l'aurait cité, il aurait comparu, il aurait exposé en sa faveur les raisons que nous employons aujourd'hui, et bien d'autres encore que la malice du temps et celle des hommes ont supprimées.... Mais, que dis-je? il serait venu lui-même présider le concile; il eût dit aux évêques si désireux de venger sur un pontife romain les taches hideuses du siège patriarcal de Constantinople : « Mes » frères, Dieu vous abandonne sans doute, puisque vous osez » juger le chef de l'Eglise, qui est établi pour vous juger » vous-mêmes. Je n'ai pas besoin de votre assemblée pour » condamner le monothélisme. Que pourrez-vous dire que je » n'aie pas dit? Mes décisions suffisent à l'Eglise. Je dissous » le concile en me retirant. »

C'est toujours le même sophisme : on prétend fournir la démonstration historique de l'*inerrance* papale, et l'on raisonne comme si elle n'avait pas besoin d'être prouvée.

[1] Toute cette discussion, aussi longue qu'embarrassée, sur l'affaire d'Honorius, se trouve dans *Du pape*, p. 120-139.

Reste une difficulté. La décision conciliaire frappant Honorius reçut confirmation de Léon II et de plusieurs autres évêques romains. En présence de deux pontifes dont le premier a été solennellement excommunié par le second, comment soutenir que l'un et l'autre ont eu en partage l'infaillibilité! De Maistre passe là-dessus comme chat sur braise. Il se contente de louer la « bonne foi, » la modestie et surtout la « prudence » des papes qui ont « paru » prendre parti contre leur infortuné prédécesseur. « Mais, ajoute-t-il, tout ce qu'ils ont pu dire dans ce sens n'a rien de dogmatique, et les faits demeurent ce qu'ils sont. » De quels faits veut-il parler? Il en est un qui demeure, c'est que Léon II a employé contre Honorius l'expression *anathematizamus*, qui est le signe par excellence des jugements *ex cathedra*. D'où il suit qu'il a parlé on ne peut plus dogmatiquement.

Mais il suffit à de Maistre d'avoir sauvegardé la suprématie du saint-siège sur les conciles. Tout le reste est affaire de famille entre les pontifes qui ont occupé la chaire de Pierre. Il n'entend pas, qu'on le remarque bien, nier l'infaillibilité des évêques réunis en corps et parlant au nom de l'Eglise universelle; il veut seulement établir qu'ils la possèdent en vertu de l'assentiment papal et qu'il leur est impossible, par conséquent, de prendre des décisions valables contre le gré du saint-siège.

Qu'on ne lui cite pas l'exemple du concile de Constance, qui s'est proclamé supérieur au pape. Une telle déclaration porte en elle-même la marque de sa nullité. « *L'assemblée déraisonna*... comme toutes les assemblées imaginables, nombreuses et non présidées. »

Par contre, toutes les fois qu'il lui est possible d'invoquer, en faveur d'un pape accusé d'erreur, l'opinion de l'Eglise représentée par les évêques, il ne manque pas de le faire. Malheureusement, ce témoignage perd de sa force dans un ouvrage destiné à montrer que l'Eglise n'est en droit de se dire infaillible qu'à la condition de ne pas discuter les faits et gestes de son chef.

De même il a recours à une ingénieuse combinaison d'ar-

guments contradictoires pour écarter les objections anti-ultramontaines qu'on peut tirer des désordres qui ont déshonoré la papauté au moyen-âge, ou des fautes qu'elle a commises dans ses rapports avec les souverainetés temporelles. Ainsi, lorsqu'il se voit contraint de s'occuper de « monstres de licence et de scélératesse, » qui se sont succédé au dixième siècle sur le trône pontifical, c'est pour déclarer péremptoirement que « ces hommes n'étaient pas des papes. » Il est vrai que des théologiens lui ayant fait des objections sur cette étrange manière de traiter l'histoire, il renonce dans une édition subséquente à maintenir cette proposition[1]. Ailleurs, il veut bien reconnaître que tel successeur de saint Pierre n'a pas été irréprochable ; mais encore demande-t-il qu'on distingue en lui le prince spirituel et le prince temporel[2]. Parfois même il se contente d'une affirmation aussi modeste que celle-ci : « La conduite de ce pontife fut celle que tout homme d'un caractère ferme et éclairé aurait tenue dans les mêmes circonstances[3]. » Quel contraste avec les passages où il représente les papes comme directement inspirés d'en-haut !

II

Autres théories catholiques sur la constitution de l'Eglise.

Les contradictions où s'enfonce, comme à plaisir, ce terrible logicien, ne prouvent qu'une chose : c'est que l'infaillibilité ne se prouve pas. Elle s'impose à l'esprit de tout catholique désireux de ne pas l'être seulement à moitié. Les illustres défenseurs du régime épiscopal qui jusqu'à nos jours se sont élevés contre une prétention qu'ils jugeaient irrationnelle et exorbitante, ont eu raison au point de vue scripturaire, au point de vue historique, au point de vue humain, au point de vue chrétien, à tous les points de vue, sauf au point de vue catholique. Sans s'en apercevoir, en croyant attaquer une adjonction inutile et dangereuse au dogme de l'Eglise, ils sapent le fondement même du catholicisme.

[1] *Du pape*, p. 226 et note. — [2] *Ibid.*, p. 211. — [3] *Ibid.*, p. 237.

Nous venons de dire qu'ils ont eu raison historiquement. Encore faut-il s'entendre. Ils ont pu dénoncer telle altération volontaire des faits, réfuter telle interprétation erronée des textes, réduire à de justes limites la portée de telle citation tronquée ou isolée arbitrairement de son contexte, mais non point effacer de l'histoire la trace du long développement qui commence dès les temps apostoliques et aboutit irrésistiblement à la proclamation du dogme de l'irréformabilité des jugements pontificaux. Le papisme est en germe dans le catholicisme, qui, avant même de prendre la forme d'une institution, existait dans l'Eglise à l'état de tendance. Si nous voulions retracer ici la genèse de l'idée papale, c'est plus haut qu'Irénée qu'il nous faudrait remonter, c'est plus haut qu'Ignace d'Antioche, c'est jusqu'aux *Epîtres pastorales*, où l'Eglise est caractérisée comme « la colonne et l'appui de la vérité[1] » (doctrinale), où, sans doute, n'apparaît pas encore la notion monarchique de l'épiscopat, mais déjà le souci qui l'a engendrée, celui de garantir officiellement la transmission du bon dépôt de la foi.

On reproche au dogme promulgué en 1870 d'être nouveau. Oui, il l'est, en ce sens qu'il n'a été formulé que tardivement. Mais n'est-il pas en parfaite harmonie avec l'ensemble de l'institution catholique, ne l'achève-t-il pas de la manière la plus heureuse et la plus correcte? —Vouloir, par une pieuse inconséquence, qu'il soit rejeté comme anti-chrétien, n'est-ce pas mutiler le catholicisme, n'est-ce pas couper le nerf de sa doctrine? On invoque la coutume antique, et l'on montre sans trop de peine que dans l'origine les conciles avaient la haute main dans l'Eglise. Mais toute tradition est de sa nature flottante et incertaine, et n'a en soi aucune valeur obligatoire, aussi longtemps qu'une autorité souveraine n'est pas intervenue pour la fixer. Le traditionalisme des vieux-catholiques n'est pas sans rapport avec le biblicisme des protestants. Que, pour battre en brèche l'organisation actuelle de l'Eglise, l'on s'arme de textes scriptuaires ou de citations des

[1] 1 Tim. III, 15.

anciens Pères, c'est toujours le même procédé de démolition, c'est toujours le libre examen opposé à la foi d'autorité.

Rien n'est plus instructif à cet égard que de voir combien varient, dans leurs définitions du pouvoir constitutif de l'Eglise, les auteurs qui s'accordent à rejeter l'infaillibilité personnelle du souverain pontife. Deux d'entre eux méritent sous ce rapport d'attirer notre attention : c'est Bossuet, et c'est l'original et profond philosophe Bordas-Demoulin, représentant, l'un l'extrême droite, l'autre l'extrême gauche du parti gallican. Le contraste frappant qu'ils offrent au double point de vue des idées politiques et des convictions religieuses, et d'un autre côté la conformité partielle de leurs vues sur le sujet qui nous occupe, suffiraient à justifier le rapprochement que nous faisons de leurs deux noms. Mais ce qui rend pour nous cette comparaison particulièrement intéressante, c'est que de Maistre, qui a réfuté Bossuet, a été lui-même combattu par Bordas-Demoulin.

De Maistre est un parent intellectuel très rapproché de l'illustre évêque de Meaux. Il est animé du même esprit théocratique, et du même désir de prouver la Providence par l'histoire. Mais entre eux, il y a la question de l'infaillibilité. Il est curieux de voir l'auteur de *Du pape* aux prises avec un adversaire de cette taille. Il lui tient tête avec un mélange d'exaspération contenue et de maligne satisfaction : exaspération de voir se ranger du côté de l'hérésie gallicane un homme dont l'Eglise a tant de motifs d'être fière, satisfaction de pouvoir le prendre en flagrant délit de contradiction avec lui-même.

Car il est de fait que Bossuet s'est contredit. « L'Eglise romaine est toujours vierge, » s'écrie-t-il dans son magnifique *Sermon sur l'unité;* « la foi romaine est toujours la foi de l'Eglise,... et Pierre demeure dans ses successeurs le fondement des fidèles.... Par cette constitution, tout est fort dans l'Eglise, parce que tout y est divin et que tout y est uni ; et comme chaque partie est divine, le lien aussi est divin, et l'assemblage est tel que chaque partie agit avec la force du tout. » Or, c'est en 1682 que ces paroles remarquables ont été

prononcées, à l'ouverture de l'assemblée où devait s'élaborer la *Déclaration du clergé gallican*. Que dis-je? Elles font partie d'un discours qui peut passer pour le commentaire anticipé des Quatre articles.

Après avoir reconnu la chaire romaine nette d'hérésie, Bossuet s'efforce d'établir que le pape, qui y siège, n'est infaillible qu'à la condition d'agir avec l'assentiment de l'Eglise universelle. Ainsi, l'unité catholique exige que toutes les églises particulières acceptent la suprématie romaine; et cependant ces communautés forment ensemble un pouvoir supérieur à celui de l'évêque de Rome. Bossuet essaie d'échapper à cette contradiction en distinguant entre l'*indéfectibilité* du siège et l'*infaillibilité de la personne*. Mais, comme le remarque de Maistre, cette distinction ne repose sur rien. On ne peut concevoir que le privilège de ne point faillir soit attaché à la chaire principale sans appartenir au pontife qui y est assis. Si de la parole : *Tu es Petrus,* etc., on se croit en droit de conclure à la suprématie de l'Eglise dont Pierre a été, dit-on, le premier évêque, si l'on fonde la principauté de la chaire romaine sur le fait que « tous les pontifes romains ensemble doivent être considérés comme la seule personne de saint Pierre, » comment ne pas voir que la dignité de la charge est inséparable de celle de la personne?

Bossuet, sentant bien que si personnellement le pape est sujet à l'erreur, la chaire principale ne mérite plus l'épithète d'indéfectible, insiste sur l'insignifiance des fautes que l'on peut reprocher aux papes. « Ces faits particuliers, dit-il, n'ont pu faire aucune impression sur la chaire de saint Pierre. » N'est-ce pas convenir que l'indéfectibilité du siège pontifical est réelle seulement dans la mesure où le pontife est infaillible?

Quant à dire que le pape, dans l'exercice de sa puissance, doit se régler sur les canons, de Maistre observe que c'est, catholiquement parlant, un non-sens. Sans l'autorité qui les interprète souverainement, les canons ne signifient rien.

Malgré la supériorité du génie de Bossuet sur celui de de Maistre, ce dernier s'est montré plus logique dans son catho-

licisme. Lorsque, à la maxime de l'évêque de Meaux : « La puissance qu'il faut reconnaître dans le saint-siège est si haute... qu'il n'y a rien au-dessus que toute l'Eglise ensemble, » il oppose cette déclaration : « Ce mot d'*Eglise* séparée de son chef n'a point de sens, » — il est impossible à un bon catholique de ne pas lui donner raison.

Pour comprendre l'état d'esprit de Bossuet, il faut se souvenir que le but de son activité fut double. Il se proposait de défendre contre l'hérésie protestante l'autorité de l'Eglise, et contre les empiètements de Rome celle de la royauté. Ces deux desseins ne laissent pas d'être en opposition l'un avec l'autre. De là, le dualisme qui règne dans son œuvre. Ame profondément catholique, il lui arrivait de formuler, dans le désir de sauvegarder l'unité de la foi, des propositions presque ultramontaines qui démentaient sa théorie toute gallicane des rapports du temporel avec le spirituel. L'historien des *Variations des Eglises protestantes* réfutait d'avance le défenseur de la Déclaration de 1682.

Si Bossuet, dans sa polémique anti-protestante, se montre trop fidèle au principe du catholicisme pour pouvoir ensuite, sans contradiction, s'opposer à l'ultramontanisme, Bordas-Demoulin [1], par contre, a une manière si peu catholique de comprendre la religion, qu'on se demande pourquoi il ne s'est pas fait protestant.

Dans son ouvrage *Les pouvoirs constitutifs de l'Eglise*, il consacre un long et remarquable chapitre à réfuter de Maistre. Il perce à jour ses sophismes et dénonce tout ce qu'il y a dans sa méthode de contraire à l'esprit de l'Evangile. Mais il ne se rend pas compte que c'est tout le catholicisme qui succombe à une pareille critique. Aussi longtemps qu'il ne s'agit que de discuter les faits au moyen desquels de Maistre s'évertue à démontrer concrètement l'infaillibilité après l'avoir établie *in abstracto*, Bordas triomphe et l'on jouit de le voir poursuivre son adversaire de contradiction en contradic-

[1] Né à Montagnac (Dordogne) en 1798, mort à Paris en 1859. Outre l'ouvrage dont nous nous occupons, il a laissé des *Etudes de philosophie cartésienne* et un *Eloge de Pascal*.

tion. Mais sur la question de principe l'avantage reste à de Maistre. Etant donné la nature et les conditions d'existence de l'Eglise catholique, quelle est la constitution qui lui convient le mieux? Ici Bordas faiblit; et ce n'est point étonnant, si l'on songe aux difficultés particulières que présentait pour lui ce grave problème. Il s'agissait, pour cet homme à l'esprit cartésien, à la piété ardente et personnelle, de faire la théorie du droit ecclésiastique sans toucher à l'organisation hiérarchique de l'Eglise, et pourtant sans rien sacrifier des exigences de son esprit et de son cœur. C'est dire qu'il règne dans son système une antinomie non moins irréductible que celle que nous avons signalée chez Bossuet.

Nous avons vu que l'évêque de Meaux, qui tient beaucoup à maintenir l'indéfectibilité du saint-siège, ne s'associe point à ceux qui, logiquement, en infèrent l'infaillibilité papale. Bordas-Demoulin fait intervenir ici une nouvelle distinction qui, à la vérité, complique la question sans la résoudre. On a tort, selon lui, de confondre la chaire de Rome et la chaire centrale de l'Eglise, à savoir la chaire de Pierre. Celle-ci, en vertu des promesses de Christ, est impérissable et indéfectible. Celle-là peut ne pas l'être. « Entre le pape faillible et son siège indéfectible, il n'existe aucune incompatibilité, non qu'il soit certain, comme Bossuet et Nicole le disent, que le pape reviendra toujours de l'erreur sur les réclamations de l'Eglise universelle, mais parce que s'il persistait, elle le déposerait, et lui en substituerait un autre. » Et cet *autre*, il n'y aurait rien d'impossible à ce qu'il résidât ailleurs qu'à Rome. Car rien ne prouve que Rome ne puisse se trouver un jour en dehors de l'orthodoxie.

Malheureusement pour la théorie de Bordas, le catholicisme, en tant qu'Eglise *une*, a pour berceau la communauté de Rome, et vit de l'assurance que la vérité siègera à Rome jusqu'à la consommation des siècles. Admettre l'hypothèse d'une séparation entre le siège romain et le saint-siège, voire même d'une déposition éventuelle du pape par l'Eglise, c'est priver toute la catholicité catholique de la norme de sa foi. Car cette norme, dès lors, où la trou-

vera-t-on ? A qui appartiendra le pouvoir de prononcer sans appel?

Préoccupé de relever les droits des laïques foulés aux pieds par le sacerdoce, ceux des simples prêtres méconnus par le haut clergé, et ceux des évêques confisqués au profit de la curie romaine, Bordas pose en principe que l'infaillibilité, partant l'autorité suprême, « se trouve dans le consentement des évêques, des prêtres et des laïques. » « L'Eglise, dit-il, ne connaît qu'une opinion obligatoire, celle qui est définitive, et par là même commune à tous les fidèles. » Or, cette règle de l'assentiment universel a beau avoir été préconisée par saint Vincent de Lérins; elle ne trouve son application normale que dans un démocratisme religieux incompatible avec l'existence d'une Eglise infaillible.

Si l'autorité se répartit entre tous les fidèles, le droit de libre examen se trouve reconnu. Bordas ne recule point devant cette conséquence. Seulement il croit pouvoir maintenir à la fois le *libre examen de chacun* et la *décision souveraine de tous*. « Chacun, dit-il, exerce une autorité, et chacun se rend à l'autorité des autres. »

Cela se conçoit dans le domaine politique. Lorsqu'une loi est soumise au suffrage universel, les électeurs, en allant déposer leur bulletin dans l'urne, consentent d'avance à se ranger à la décision de la majorité. Mais en matière de foi il n'en est pas de même. On ne peut, sans attenter à la conscience, exiger des minorités religieuses qu'elles fassent le sacrifice de leurs croyances. Ainsi l'on est logiquement conduit à accepter le régime protestant de l'association libre.

Bordas-Demoulin n'entend point franchir ce pas. A ses yeux la suprématie papale a bien été instituée divinement dans le but de faire régner l'unité dans l'Eglise. Mais elle se réduit sous sa plume à quelque chose d'assez vague. Le pape, d'après lui, est le représentant de l'Eglise universelle, en sa qualité de pouvoir exécutif. « Discuter implique une pluralité de personnes, de droits : voilà la fonction de tous. Faire exécuter convient à l'unité : voilà la fonction du pape. » On voit combien Bordas, tout en reprochant à de Maistre sa con-

tinuelle confusion du temporel et du spirituel, est porté à identifier ces deux domaines. Lui qui montre ailleurs en si bons termes que le christianisme est avant tout un principe de régénération intérieure, il n'en est pas moins involontairement amené, par le fait qu'il prétend rester sur le terrain du catholicisme, à se représenter l'Eglise comme un système de gouvernement. Au lieu d'en faire une monarchie absolue, il essaie de l'accommoder au régime représentatif et constitutionnel. Et ainsi, tout en retenant le vice essentiel de la méthode ultramontaine, il en perd le principal avantage. Car du moins elle a celui de réaliser admirablement l'unité extérieure à laquelle aspire le catholicisme. Mais de quel droit vient-on parler d'unité, si l'on rejette de parti pris la notion protestante d'une Eglise invisible, d'un lieu de communion spirituelle où se rencontrent, quels que soient leur confession et leur culte, tous les enfants du Père, et si d'autre part on refuse de recourir au seul moyen par lequel puisse s'obtenir une cohésion visible et concrète ?

Les difficultés insurmontables auxquelles se heurte Bordas-Demoulin nous montrent à quel point s'illusionnent ceux qui, tout en professant l'infaillibilité de l'Eglise, persistent à nier l'infaillibilité du pape, chef de l'Eglise. Et quant à accuser de Maistre d'avoir le premier identifié la souveraineté, qui est une notion de droit, et l'infaillibilité, qui est ou devrait être une notion de fait, c'est, selon nous, une erreur. L'originalité de de Maistre a consisté non pas à inventer ce mode d'argumentation, commun à tous les ultramontains, mais à le présenter sous sa forme la plus simple, sans le surcharger de considérations théologiques qui n'ajoutent rien à sa force. Au point de vue catholique, jamais l'on ne pourra trouver quelque chose de plus concluant en faveur de l'infaillibilité que ce raisonnement dont la précision ne laisse rien à désirer : il faut à l'Eglise un chef suprême ; or la suprématie n'est qu'un vain mot si elle n'exclut pas la possibilité d'être accusé d'erreur : donc déclarons le pape infaillible.

III

L'infaillibilité et les schismatiques.

Une fois admis ce dogme suprême, où de Maistre voulait qu'on absorbât tous les dogmes chrétiens, on voit tout s'éclairer, tout se simplifier, tout s'équilibrer harmonieusement dans le catholicisme. Anticipant sur le vote du concile du Vatican, l'auteur de *Du pape* parle constamment au présent d'un régime qui n'était pas encore officiellement entré en vigueur. Le souverain pontife lui apparaît comme la conscience vivante de l'Eglise, comme la personnification de la vérité. Sa conviction est qu'on s'éloigne du christianisme dans la mesure où l'on prétend se passer du pape. Muni de ce critère, il n'hésite jamais quand il s'agit de tracer une ligne de démarcation entre la vérité et l'erreur. A première vue il discerne ce qui fait partie intégrante de l'organisme catholique, et ce qui s'y mêle encore d'éléments hétéroclites condamnés à une élimination plus ou moins prompte.

Ainsi, d'après lui, les défenseurs des libertés gallicanes ont beau reconnaître pour base de leur foi les mêmes symboles que l'Eglise romaine. Ils n'en représentent pas moins une tendance hostile au principe catholique; ils compromettent l'unité en affaiblissant l'idée de hiérarchie. Ces prétendues libertés ne sont qu'une conjuration contre les droits imprescriptibles des papes et un asservissement du clergé de France au pouvoir temporel. De Maistre vénère Louis XIV comme le plus catholique des rois; mais il lui reproche de s'être enivré de sa propre puissance et d'en avoir abusé pour mortifier le saint-siège. Quant à Bossuet, il va jusqu'à dire que « s'il ne s'est pas repenti, il est mort hérétique. » Quoi de plus condamnable, en effet, qu'une doctrine qui faillit provoquer une véritable scission entre la France et Rome? Pour empêcher la plus belle portion de l'Eglise universelle de se constituer en communauté séparée, ce qui eût été une irréparable calamité, il a fallu la providentielle combinaison de ces trois facteurs : la modération paternelle du saint-siège, l'esprit royal

de la maison de Bourbon, esprit qui, malgré tout, la faisait reculer devant les conséquences de son opposition aux volontés papales, et enfin la haute valeur morale et intellectuelle du clergé français. Cependant, la politique anti-romaine de Louis XIV ne fut pas sans avoir des suites funestes. Favorisé par l'influence du calvinisme, qui régnait dans les parlements, et par celle, non moins pernicieuse, des idées jansénistes, le gallicanisme continua son œuvre dans le cours du dix-huitième siècle et contribua pour une large part à préparer la Révolution. Aussi de Maistre, à la fin de son ouvrage *De l'Eglise gallicane*, adresse-t-il un éloquent appel au clergé français, le suppliant de renoncer une fois pour toutes aux Quatre articles de 1682[1].

Il veut qu'il n'y ait plus dans l'Eglise que des ultramontains. Tout le reste à ses yeux est digne de rejoindre, hors de l'enceinte romaine, le troupeau confus des négateurs. Entre schismatiques et hérétiques, il n'admet aucune différence. Le schisme est un refus d'obéir à la hiérarchie ; l'hérésie une croyance opposée au dogme de l'Eglise. Mais s'il est vrai que la suprématie pontificale sert de fondement à tout ce que l'Eglise enseigne, cette distinction s'efface. Il n'y a plus en présence que ceux qui professent la vérité catholique, et ceux qui la nient. « Qu'importe qu'un homme proteste contre un ou plusieurs dogmes, contre celui-ci ou contre celui-là ? Il peut être plus ou moins protestant, mais toujours il proteste.... *Toute Eglise qui n'est pas catholique est protestante.* »

Par là de Maistre rabat les prétentions de l'Eglise grecque, qui n'a aucun droit, selon lui, au titre d'orthodoxe qu'elle s'octroie pompeusement, et qui ne se distingue de toutes les autres sectes que par le nombre de ses adhérents. Ce terme d'Eglise grecque, d'ailleurs, n'a aucun sens si on l'applique à la religion de l'empire russe. Les diverses Eglises d'Orient

[1] Le plus hostile aux prétentions de Rome est le quatrième : « Quoique le pape ait la principale part dans les questions de foi, et que ses décrets regardent toutes les Eglises et chaque Eglise en particulier, son jugement n'est pourtant pas irréformable, à moins que le consentement de l'Eglise intervieune. »

peuvent, si l'on veut, porter le nom commun et générique de *photiennes*, puisque toutes elles sont issues du schisme de Photius. Mais elles ne forment pas ensemble un tout uni. Ce sont des communautés séparées, qui ne s'accordent que pour haïr le pape, centre vivant de l'unité qui les écrase. « Il n'y a plus d'Eglise grecque, hors de la Grèce. L'Eglise russe n'est pas plus grecque que syriaque ou arménienne ; c'est une Eglise isolée, sous une suprématie civile, précisément comme celle d'Angleterre. »

Pendant son séjour en Russie, de Maistre étudia beaucoup la religion de ce pays. Il la vit dans un très mauvais état, ravagée par deux pestes, « le *rascolnisme*, qui est l'illuminisme des campagnes, et l'*illuminisme*, qui est le rascolnisme des salons. » A maintes reprises, dans ses livres, dans sa correspondance, et dans les mémoires qu'il eut l'occasion d'adresser à l'empereur Alexandre, il revient sur ce sujet, qui lui tenait particulièrement à cœur. Il reproche respectueusement au gouvernement impérial de contribuer à aggraver le mal, en laissant la philosophie allemande s'implanter dans les séminaires, et en encourageant la propagande de la *Société biblique*. Favoriser en Russie l'importation de l'*Aufklärung*, produit pernicieux du philosophisme greffé sur le protestantisme, tolérer, mieux que cela, soutenir « une entreprise socinienne » ayant pour but d'anéantir dans le peuple toute foi positive en lui mettant entre les mains l'Ecriture sainte, laquelle « lue sans notes et sans explications, est un véritable poison, » n'est-ce pas précipiter la ruine d'une Eglise moins capable que toute autre de résister à une pareille épreuve?

La science moderne, corrosif dangereux dont le catholicisme seul est capable de braver impunément le contact, aura promptement raison de la religion russe. Celle-ci ne saurait tarder de donner au monde le spectacle d'une rapide et irrémédiable dissolution. Ce phénomène s'annonce par des symptômes non équivoques. Dans les écrits des théologiens schismatiques, l'influence calviniste perce déjà visiblement[1].

[1] Voir *Réflexions critiques sur l'ouvrage de Méthode, archevêque de Twer*, T. VIII, des Œuvres, p. 563 et suiv

C'est le signal de la débâcle. Le photianisme s'apprête à glisser sur la pente fatale qui conduit au protestantisme. On doit même souhaiter qu'il franchisse aussi rapidement que possible la distance qui l'en sépare. Car les Eglises protestantes, qui ont parcouru tout le cycle de l'erreur, ne sont pas loin de revenir à l'unité.

De Maistre s'attend fermement à ce retour. Tout en ne perdant pas une occasion d'exhorter les princes chrétiens à extirper de force l'hérésie de leurs Etats, ce qui semble supposer que c'est là le seul moyen d'en avoir raison, il n'en prédit pas moins avec assurance, sans s'apercevoir de la contradiction, que la religion de Luther et de Calvin périra d'elle-même. Le néant ne peut engendrer que le néant. Donc le protestantisme est condamné à se consumer dans la rage de son impuissance. Il n'y a d'indestructible dans les communautés séparées que ce qu'elles ont gardé de la vérité catholique, c'est-à-dire un certain instinct les portant à déplorer leurs divisions intestines et autres tristes résultats de leur apostasie. Lorsqu'elles auront vu s'écrouler sous les coups de la science tous les dogmes qu'elles se flattent de conserver, comme s'il était possible, en dehors de l'unité, de s'attacher à quoi que ce soit de stable, elles se tourneront du côté de Rome et renonceront solennellement aux négations sur lesquelles les révoltés du seizième siècle ont eu la coupable folie de vouloir édifier une religion nouvelle.

A cet égard, de Maistre fonde de grandes espérances sur l'Angleterre. « Les Anglais semblent destinés, dit-il, à donner le branle au grand mouvement religieux qui se prépare. » Ce qui le fait croire, c'est que leur religion se trouve « et la plus évidemment fausse, et la plus évidemment près de la vérité. » La plus fausse, parce que la hiérarchie sur laquelle elle repose est isolée dans le christianisme, et par conséquent nulle; la plus près de la vérité, parce qu'elle ne prétend pas pouvoir se passer d'une hiérarchie. Il est de toute impossibilité que le sentiment de cette contradiction ne ramène pas un jour ou l'autre les Anglais dans le giron de l'Eglise; d'autant plus que beaucoup de prêtres chassés de France par la

Révolution ont séjourné en Angleterre, ce qui a permis aux habitants de ce pays de reconnaître l'inanité des préjugés qu'ils avaient conservés contre le clergé catholique. Le plus sérieux obstacle à la conversion de la Grande-Bretagne, c'est que l'Etat se croit intéressé au maintien du culte national. Mais quel avenir peut avoir une religion qui ne subsiste que grâce à sa dépendance de l'autorité civile? La disparition de l'Eglise anglicane en tant que communauté dissidente n'est plus qu'une affaire de temps. Et ce sera le prélude du rapprochement général qui ramènera sous la houlette pontificale les brebis trop longtemps privées de pasteur.

Sans s'en douter, la *Société biblique* elle-même contribue à préparer cet heureux événement. Traduire l'Ecriture sainte en langue vulgaire, c'est obéir à la plus diabolique des inspirations, c'est provoquer l'apparition d'une nuée de sectes malfaisantes. Cependant le méchant fait une œuvre qui le trompe. En répandant à profusion les exemplaires du texte sacré, les conspirateurs qui ont juré la ruine du christianisme facilitent d'avance la tâche aux interprètes autorisés qui bientôt parcourront l'Europe, prêchant au nom du pape l'Evangile ultramontain [1].

Il nous est facile de démêler la part d'erreur et la grande part de vérité que renfermaient ces mirobolantes prophéties. De Maistre s'est trompé en prédisant la mort du protestantisme, car il le considérait à tort comme une puissance purement négative. Il a été mieux inspiré en ce qui concerne l'Eglise russe et l'Eglise anglicane, églises hybrides dont la première se contente d'un catholicisme décapité, et dont la seconde ne sait être ni catholique ni protestante.

Le dix-neuvième siècle n'a point assisté à l'effondrement de la religion du grand empire slave. Mais malgré diverses mesures persécutrices qu'aurait réprouvées le prince tolérant à qui de Maistre reprochait ses tendances mystico-humanitaires, des sectes innombrables ne cessent de la miner. Et n'est-il pas de plus en plus vrai de dire qu'elle ne se maintient que grâce

[1] *Soirées de Saint-Pétersbourg*, vol. II, p. 245-247.

à l'appui du pouvoir civil, qu'elle est à la merci d'un changement de régime, et risque fort, si jamais la liberté de conscience est proclamée en Russie, de se trouver en mauvaise posture, entre le protestantisme venant d'Allemagne et les missionnaires jésuites arrivés de Rome? L'énorme majorité du peuple russe est fanatiquement attachée à son culte, à ses traditions religieuses, à ses superstitions. Mais il faut attribuer ce phénomène moins à l'autorité du clergé orthodoxe qu'au prestige de l'idée nationale. Tandis que le moujik est avant tout sujet du tsar, le catholique romain, quelle que soit sa patrie temporelle, est avant tout sujet du pape.

Quant à l'anglicanisme, nous n'avons nullement l'intention de le mettre en parallèle avec le catholicisme gréco-slave. Toutefois, si le génie protestant de la race britannique paraît avoir été le principal facteur de sa prospérité industrielle et de sa puissance d'expansion coloniale, ce n'est pas dans la constitution particulière de l'Eglise anglicane qu'il faut chercher les causes de ce que M. Demolins appelle « la supériorité des Anglo-Saxons. »

De Maistre annonçait un retour en masse du peuple anglais au romanisme. Cette prédiction ne s'est pas réalisée dans de si grandes proportions, mais dans une mesure suffisante pour qu'on puisse dire qu'elle lui avait été inspirée par un instinct vraiment prophétique. La haute Eglise, par sa tendance hiérarchique et cultuelle, se rapproche tellement de l'Eglise romaine, que passer de l'une à l'autre, n'est pas sortir du protestantisme, mais préférer le catholicisme intégral à une contrefaçon du catholicisme. Le mouvement puséyste, qui se produisit en Angleterre à partir de 1830, aurait vivement excité l'intérêt de Joseph de Maistre. Il se serait réjoui de voir l'événement lui donner raison. Car il était bien évident qu'en dépit des efforts de certains docteurs pour prouver que cette tendance romanisante pouvait se concilier avec la doctrine des trente-neuf articles, elle devait amener aux pieds du pape tous les anglo-catholiques épris de logique et, il faut bien le dire, de loyauté. Si la majorité du parti s'arrêta à mi-chemin de Rome, plusieurs centaines de cler-

gymen accomplirent ce pèlerinage jusqu'au bout, parmi lesquels Newman et le futur cardinal Manning, dont M. Francis de Pressensé[1] a raconté la vie avec une sympathie non dissimulée.

Nous avons rappelé ces faits si connus, parce que, s'ils ne répondent pas exactement aux prévisions de de Maistre, ils prouvent combien il avait raison de proclamer la supériorité du romanisme, en tant que religion d'autorité, sur un système bâtard, combinaison maladroite de deux éléments inassimilables. Il avait compris que plus l'Eglise romaine se montrerait intraitable sur la question de hiérarchie et hostile à l'esprit de la Réforme, mieux elle serait à même d'attirer à elles les âmes inquiètes qui, au sein même de la dissidence, soupirent après l'unité catholique.

IV

Triomphe des idées de J. de Maistre dans l'Eglise.

Toute l'évolution du catholicisme à partir de la chute de Napoléon est là pour nous prouver que la grande vérité exprimée dans le livre *Du pape* ne tarda pas à se faire jour dans les hautes sphères de la hiérarchie, et que l'Eglise n'eut garde de s'arrêter dans la voie où de Maistre avait émis le vœu de la voir résolument marcher. La papauté, comme nous l'avons dit, se montra d'abord peu disposée à approuver un livre lui attribuant de si hautes prérogatives. C'était assez pour Pie VII d'avoir à réorganiser tant bien que mal, sur la base du *Motu proprio*, les états de l'Eglise, sans songer à étendre au delà ses ambitions théocratiques. Rien n'était plus sage, à cette époque de restauration pénible et de lente transition, que de laisser à de Maistre toute la responsabilité de ses assertions.

Le saint-siège se flatte de travailler non pour le temps, mais pour l'éternité. De Maistre le savait mieux que personne. Cependant il était loin de s'attendre à un accueil aussi froid.

[1] On sait à la suite de quels événements il est revenu de ses velléités catholicisantes.

En dépit de son cléricalisme, il avait l'âme encore trop laïque pour ne pas être froissé d'une attitude dictée par des raisons de tact sacerdotal qui lui échappaient. « Je suis étonné, lui écrivait Lamennais en 1821, que Rome ait eu tant de peine à comprendre vos magnifiques idées sur le pouvoir pontifical.... S'il m'était permis de juger les Romains par les livres qui nous viennent de leur pays, j'aurais quelque penchant à croire qu'ils sont un peu en arrière de la société.... Ils défendent la religion comme ils l'auraient défendue il y a quarante ans.... » Sans nul doute, de Maistre partageait cette impression. Il devait se sentir sur ce point en communion d'idées avec cet abbé trop emporté et trop bouillant dans son ultramontanisme pour faire entrer en ligne de compte des considérations d'opportunité.

Et cependant Rome avait très bien compris l'auteur du *Pape*, — trop bien pour commettre la faute de souscrire sur l'heure à ses opinions. — Enoncer, si près de la Révolution, et en termes si peu équivoques, l'idée que toute souveraineté, — et à plus forte raison une souveraineté spirituelle, — doit être considérée comme infaillible, c'était bon de la part d'un philosophe dépourvu de tout mandat officiel ; mais de la part du saint-siège c'eût été une bévue propre à soulever des tempêtes. Il fallait donc qu'on pût avec quelque vraisemblance accuser de Maistre de se montrer plus papiste que le pape. Et Dieu sait qu'on ne s'en fit pas faute. Mais l'avenir devait à ce reproche opposer un éclatant démenti.

Il n'entre pas dans notre dessein de retracer toute l'histoire des conquêtes de l'ultramontanisme au dix-neuvième siècle. Rappelons seulement par quels actes officiels fut préparé le concile du Vatican.

Nous devons citer d'abord l'encyclique de Grégoire XVI contre la liberté de conscience[1], puis l'encyclique *Quanta cura* et le *Syllabus*[2], quoique nous nous réservions de revenir sur ce sujet dans notre chapitre traitant de la notion ultramontaine de l'Etat. De pareils défis à la conscience mo-

[1] Encyclique *Mirari vos*, 15 août 1832.

[2] 8 décembre 1864.

derne ne pouvaient émaner que d'une autorité sûre d'être prochainement déifiée. Mais en ce qui concerne le gouvernement intérieur de l'Eglise, le véritable préambule de la définition de 1870 fut la proclamation du dogme de l'immaculée conception, qui eut lieu le 8 décembre 1854. En le promulguant de sa propre autorité, Pie IX montra bien qu'il entendait n'avoir à répondre à personne de ses décisions dogmatiques. Cela créait un précédent grave. Car tel est le bizarre fonctionnement du système catholique : un décret, rendu au mépris des formes canoniques, devient à son tour canon de l'Eglise et à ce titre justifie la récidive en lui ôtant tout caractère d'illégalité. Un factum intitulé *Avant le Concile* et affiché sur les murs de Rome en 1869 le donne à entendre assez clairement : « Après cette proclamation d'un dogme non défini encore, faite par le pape seul, sans concile, quoique aux applaudissements de l'épiscopat, qui voudrait, sérieusement et sans offenser sa propre conscience, soutenir aujourd'hui les idées, dites gallicanes, sur l'infaillibilité du pape et du concile?... L'infaillibilité du souverain pontife n'a-t-elle pas été, en 1854, plus que proclamée, puisqu'elle a été pratiquée publiquement et unanimement[1]? »

Nous avons vu de Maistre passer du droit au fait pour établir que les jugements pontificaux sont irréformables. Voilà maintenant la cour de Rome qui légitime ses prétentions en passant du fait au droit avec la même désinvolture.

C'est un phénomène curieux, mais au fond bien naturel, que cette corrélation entre la promulgation d'un dogme nouveau, nul par conséquent aux yeux du pur traditionalisme, et l'entrée en vigueur d'une constitution attribuant au pape la qualité d'unique interprète de la tradition. Il fallait s'attendre à voir se suivre de près l'exaltation de la Vierge dans le ciel et la déification du pape sur la terre. Au moment de se donner un chef omnipotent en la personne du souverain pontife, l'Eglise catholique a jugé bon de compléter la trinité

[1] Cité d'après E. de Pressensé, *Le concile du Vatican*.

en y adjoignant une déesse. Le même esprit a inspiré ces deux mesures. C'est la double réponse du sacerdoce romain à ce vœu idolâtrique : *Fais-nous des dieux qui marchent devant nous.*

Dès lors, la cause de l'absolutisme pontifical était virtuellement gagnée. Il est à remarquer que dans le camp des ultramontains, à quelques exceptions près, ne figuraient pas les principales illustrations de la science et de la piété catholiques. Il suffit de citer les noms de Mgr Maret, de Mgr Dupanloup, du Père Gratry, du Père Hyacinthe, de Dœllinger, de Strossmayer, de Haynald, pour prouver la supériorité intellectuelle de la minorité libérale. Mais les papistes avaient pour eux, outre le nombre, la partialité du saint-père, et cette confiance irrésistible en l'avenir qui appartient aux foules, parce qu'elles ont le sens instinctif des évolutions nécessaires.

Quand Pie IX eut lancé le 19 juin 1868 sa bulle d'indiction, des voix s'élevèrent pour contester l'opportunité de la question qui allait être posée au concile. Statuer d'une manière définitive et irrévocable sur un sujet si délicat et si discuté, n'était-ce pas une mesure pour le moins prématurée ?

A cette objection, de Maistre, le grand adversaire des constitutions écrites et de toute loi issue d'une délibération, eût certainement répondu comme le fit Manning, comme le fit Dom Prosper Guéranger, en établissant que si la définition d'un dogme est inutile, aussi longtemps qu'elle n'est point contestée, elle s'impose par contre, du moment où elle a donnné lieu à un débat contradictoire. Lui qui insiste, en certains passages, sur l'indétermination voulue et nécessaire des droits du saint-siège, il n'aurait cependant pas manqué de justifier à peu près en ces termes la convocation du concile du Vatican : c'est précisément parce que l'infaillibilité est attaquée, qu'il est urgent de fixer sur ce point la foi de l'Eglise.

Le vote du 18 juillet 1870, en investissant le pape d'un magistère infaillible, a fait de l'idéal catholique une réalité. L'épiscopalisme est mort; le curialisme l'a définitivement

emporté. L'institution imparfaite et transitoire des conciles œcuméniques a vécu. L'Eglise se trouve enfin en possession d'un gouvernement permanent, suffisamment concrétisé et centralisé pour qu'elle n'ait plus besoin de recourir à ces grandes assises de l'épiscopat. Grâce au dogme de l'infaillibilité, le catholicisme est devenu un système harmonique et complet, n'ayant plus à attendre aucun perfectionnement nouveau. Moins d'un demi-siècle après la mort de de Maistre, ses théories ecclésiastiques ont été canonisées.

(*A suivre.*)

LA DIALECTIQUE DE SCHLEIERMACHER

PAR

D. TISSOT [1]

B. *Juger*. Nous avons souvent insisté sur la part de l'organisme et sur celle des facultés intellectuelles dans notre développement. Fidèle à notre thèse, en arrivant à un degré supérieur au *savoir*, nous étudierons le sujet d'un peu plus près. Les sens livrent le monde en objets isolés, c'est-à-dire sous forme chaotique. Ils ne sauraient y répandre la lumière. α) La raison dissipe cette obscurité en y portant l'ordre, qui est la clarté : des éléments épars, elle laisse le spectacle d'un monde. β) Son activité ne se borne pas là : elle organise chaque partie, qui devient un tout, par ce qu'elle y rattache et par ce qu'elle en sépare. Elle généralise le résultat obtenu et l'applique à tout ce qui est semblable. C'est une petite nature dans la grande. S'élevant plus haut encore, cette petite nature devient l'univers. La raison peut suivre la marche inverse : redescendre du général au particulier. Dans ces opérations, la raison révèle son essence; mais elle ne pourrait la déployer, en d'autres termes faire son œuvre, si les sens ne lui avaient fourni les matériaux sur lesquels elle travaille. « Der erste feste Punkt vor aller Begriffsbildung ist die Gegenwart der Vernunft als Trieb und das Erfülltsein der Sinne als Einwirckung. »

Comment le juger s'affermit progressivement. Nous avons les éléments du jugement; nous ne savons comment ils le pro-

[1] *Revue de théol. et de philos.*, mars 1900, p. 156-167, et juillet, p. 294-301.

duisent. Pour nous en rendre compte, partons de l'homme au début. Il vit de la vie des sens, il a bien la possibilité de la raison et de ce qu'elle renferme, mais sans conscience aucune. Il devra parcourir tous les degrés pour arriver au terme supérieur. C'est l'histoire du jugement parallèle à celle de notre développement. L'instinct est le grand ouvrier, dont l'analyse ne réussit pas à expliquer complètement les effets. Essayons d'en discerner quelques-uns :

1. *Première différence.* Laquelle faut-il signaler d'abord, si l'on veut aboutir au jugement ? Dans le chaos, tout est chose ou action. La chose est en repos et conserve son caractère en se conservant elle-même ; l'action est en mouvement. Si l'univers se composait uniquement de choses, il serait une masse inerte ; d'actions, une transformation incessante. La distinction est souvent presque imperceptible, les deux se réunissant dans le même fait : considérez l'œil, il est à la fois un point lumineux (Lichtpunkt) et un mouvement lumineux (Bewegungspunkt). Pour prononcer s'il s'agit d'une chose ou d'une action, il faut la constance (Beharrlichkeit) dans le phénomène. Sans elle, nous restons dans l'incertitude. Apercevant l'*éclair* et l'*étoile filante*, vous êtes enclin à dire : le premier est une action ; la seconde, une chose. Cette opinion vous est suggérée par une raison étrangère au spectacle, mais, abstraction faite de cet élément, il reste que le temps, dans lequel ce spectacle se présente, est trop court pour que nous puissions préciser ce qui ne l'est pas à nos regards. Pour affirmer davantage, il faut la répétition du fait. L'intelligence décidera alors quel est le sujet et quel est l'objet : « Alle Bestimmung des Unbestimmten kann nur ausgehen von der intellektuellen Function, welche dabei in jedem Augenblick nach beiden Richtungen, der Subjekts und Prädikatsbegriffe, thätig ist. »

2. *Le schème*[1]. Le monde agit sur nous et nous laisse l'image des objets qu'il présente. Viennent-ils à disparaître, l'image s'efface, nos sens n'ayant pas le secret de la conserver. Per-

[1] Ce terme est devenu usuel depuis que Kant l'introduisit pour exprimer une chose qui n'avait pas encore de nom dans le langage philosophique. La langue française l'a reçu dans son dictionnaire classique (Littré).

siste-t-elle? Un autre facteur en est la cause. Cet autre facteur est la raison, l'activité intellectuelle. Elle est partout où l'élément général s'annonce: l'introduire est sa mission. On peut dire avec autant de justesse: la raison pénètre dans les sens ou les sens pénètrent dans la raison. Celle-ci fait subir, à l'image, une transformation: elle devient générale de particulière qu'elle était. Cette forme, nous l'appelons *schème*. Il est le milieu entre deux extrêmes : l'organisme et l'intelligence ont contribué à le préparer. La nature de l'idée n'en a pas été altérée: « Das allgemeine Bild ist das einzelne Bild selbst, aber in der Verschiebbarkeit gedacht, d. h. so dass es sich verändern kann, ohne aus seiner Art herauszugehen. » J'ai vu plusieurs bâtiments, mais point encore de tour; dès que j'en aperçois une, je l'appelle, sans hésiter, un bâtiment. — L'étude du jugement nous a conduit au schème. Résumons : le jugement est le schème; le schème est le jugement. Est-il davantage? Nous n'en savons rien encore.

3. *L'induction.* En arrivant au schème, nous avons accompli un grand progrès. Nous pouvons nous comparer à l'enfant sortant du clair-obscur de sa première vie, pour entrer dans la phase de la conscience. — Ce progrès n'est pas le dernier. Les rapports entre les schèmes n'ont pas été déterminés; c'est un reste de confusion. Il faut le faire disparaître. La raison s'en charge: selon son instinct, elle s'élève du général au plus général et ne s'arrête que lorsqu'il est impossible d'admettre deux principes premiers. L'un doit céder. Alors, le but est atteint, parce que l'unité est trouvée. Ce travail est ce qu'on appelle, en terme d'école, l'induction. Il consiste à passer du particulier au général, et du général au plus général, jusqu'à ce qu'il arrive à la limite suprême. Mais un jugement n'est pas isolé : il se rapporte à d'autres. C'est la raison qui rassemble le tout et impose la liaison des parties. Elle n'émane pas d'en bas mais d'en haut. Nous pouvons vérifier cette marche du raisonnement en la reprenant en sens inverse.

4. *La déduction.* Nous partons, en ce cas, de l'élément le plus général et nous n'en saurions trouver qui le soit davantage que le monde. De là, nous redescendrons; nous ne le

pouvons qu'en détachant et en séparant les éléments d'opposition latents dans la thèse principale, jusqu'à ce que nous aboutissions à l'élément le plus simple.

Le monde, disons-nous, est la thèse d'où part la déduction. S'il y a un axiome plus général, nous ne saurions nous en servir, car il ne serait qu'une abstraction qui ne fournirait aucune substance à nos raisonnements.

L'induction procédait également du monde, mais en sens inverse. Nous venons de remarquer quel rôle l'opposition joue dans cette analyse ; reste à savoir comment on peut constater l'opposition. C'est le moi en face des choses ; l'unité en face de la multiplicité ; le sujet en face de l'objet ; l'idéal, du réel.

L'opposition se comprendrait mieux encore si nous la rapprochions de la formation du schème et de celle de l'image. En résumé, le facteur dominant dans la déduction est l'activité du moi ; dans l'induction, celle des choses, mais, dans l'une et dans l'autre, le facteur secondaire se retrouve encore.

Ajoutons que si l'opération est telle, la plus grave, dans les formes de raisonnement qui nous occupent, est la perception de l'opposition. En tout cas, elle est toujours quantitative, jamais qualitative, — c'est un plus ou un moins. Comment en serait-il autrement ? Si elle était quantitative, les deux membres ne seraient pas sortis de la même unité, pas plus qu'ils ne pourraient reconstituer un monde.

5. *L'opposition.* La déduction descend du principe suprême indiqué. Quelle opposition faut-il admettre ? Schleiermacher écarte celle dont les termes se réduiraient à l'*affirmation* et à la *négation.* Il admet celle où les deux termes ont un caractère positif ; mais, en ce cas, le rapport présentera des diversités. Ce rapport est-il tel que le positif soit assez accentué d'un côté pour qu'il n'en puisse rien subsister de l'autre, la différence est qualitative. Le rapport permet-il, au contraire, d'apercevoir dans la divergence un élément d'identité qui permettra de ramener à l'unité les deux facteurs, la différence est quantitative.

Le premier cas est simple : il n'y a que deux idées en présence, mais le second peut prêter à des subdivisions, et mettre en ligne trois ou quatre hypothèses. Sans traiter ces questions,

nous préférons en faire sentir la valeur en mentionnant quelques exemples. Ils illustreront cette analyse qui, sans eux, serait purement scolastique.

Exemples : α) Le sujet et l'objet, l'esprit et la nature, ne forment pas une simple opposition, activité et passivité. Le sujet est actif quand il s'ouvre à l'objet pour le laisser pénétrer en lui; passif quand il reçoit l'impression du dehors. L'objet est actif quand il imprime une trace dans le sujet; passif, quand saisi par lui, il est transformé en pensée. Nous appellerons l'élément d'activité de l'objet, le réel ; de passivité, l'idéal ; l'élément d'activité du sujet, l'idéal ; de passivité, le réel. C'est la dualité capitale, puisqu'elle est prise au sein de l'idée de l'être.

β) L'homme est composé d'un corps et d'une âme. Transportons cette opposition dans la science; l'homme n'est plus une créature portant le sceau de l'unité, le corps agissant de son côté, et l'âme, du sien. Mais si nous disons : l'homme est un tout dans lequel la force spirituelle et la force corporelle dominent l'une ici, et l'autre là, alors nous conservons un être et nous en formulons une idée conforme au fait. De la même manière, on pourrait insister sur la différence entre les nerfs et les muscles.

γ) L'idée et le mot. Dira-t-on que le mot exprime l'être ou la liaison entre nos pensées ? On s'engage également dans une voie fausse, car le mot est un élément matériel du discours et exprime, en même temps, un phénomène de l'être. Il remplit les deux rôles ; selon les cas, l'un ou l'autre prédomine.

δ) L'erreur devient plus manifeste avec une opposition négative. Veut-on établir une division entre les instruments ? On les classera en instruments à vent et en instruments non à vent. On oublie, d'abord, les instruments à cordes, dont la théorie est insuffisamment connue ; ensuite, il eût mieux valu remonter à l'idée même d'instrument, se rendre compte de l'action que l'air exerce sur le mécanisme et de la manière dont celui-ci la subit.

On voit, par ces exemples, combien il est nécessaire de distinguer avec justesse le point où, dans chaque sujet, se trouve

l'opposition. Une erreur au début en entraîne dans toute la suite de l'étude.

6) *Le jugement produit de l'induction et de la déduction ou du schème et de la formule.* Le point de départ de la déduction est l'unité du monde ; le premier acte de la déduction est l'analyse de ce point de départ ; le résultat la séparation de l'idéal et du réel, type des divisions subséquentes. L'idéal devient, par l'analyse, une unité, le réel aussi ; de là, un nouveau contraste. Ainsi de suite. La déduction renferme un grand nombre d'idées ; chacune se rapporte, d'abord, à l'origine ; ensuite, aux pensées extraites de l'unité ; enfin, aux conséquences qui, à mesure qu'on poursuivait, se sont détachées. C'est ce que Schleiermacher appelle la *Formule :* « Unter der Formel ist jeder Begriff zu verstehen, sofern er in Deduktionsform durch doppelte Entgegensetzung erzeugt ist. » L'union de la formule et du schème a donné l'action de l'être ; la Formule, celle de l'esprit. Le jugement est ainsi le produit de l'induction et de la déduction ou du schème et de la formule. Chacune de ces opérations contribue à établir, entre les éléments de la pensée, une corrélation analogue à celle qui existe entre les éléments du monde. L'induction s'appuie sur un objet particulier et généralise son observation ; elle a un caractère essentiellement empirique. La déduction descend du général au particulier ; elle a un caractère essentiellement scientifique. La perfection est que les résultats des deux formes se pénètrent et que chacune donne, à l'autre, ce qui lui manque. Schleiermacher cherche continuellement à bannir de la logique toute conception uniquement formelle.

Les limites du jugement. Si l'empire du jugement est vaste, il a ses limites en haut et en bas. En bas, ce qui ne peut pas s'exprimer ; en haut, ce qui ne peut plus s'exprimer. L'un est trop inférieur ; l'autre, trop supérieur.

Trop inférieur est le chaos. Dans sa confusion, il n'y a prise à aucun jugement. L'indétermination ne cesserait que lorsque la fonction intellectuelle commencerait à distinguer : plus elle travaillerait, plus le chaos disparaîtrait. Plus il disparaîtrait, plus le monde se présenterait organisé. L'organisation s'étend

à l'être dans son universalité et dans sa précision. L'idéal et le réel ont alors obtenu leur place, une place identique à celle qu'ils ont dans les faits. C'est la limite du jugement. Il n'est plus possible qu'il aille plus loin : plus loin, il n'y a que l'idée de Dieu, rebelle à toute analyse. Entre le chaos et Dieu, le jugement est dans son domaine, mais il s'arrête à ces deux frontières.

Nous avons suivi pas à pas la formation du jugement ; nous connaissons le terrain qui lui appartient et duquel il ne saurait sortir. Nous y maintenant, nous demanderons si, *dans la série des jugements, il y a des degrés ?* On les aperçoit si l'on part du plus simple pour s'élever au plus complet. Le plus simple, appelons-le :

1° *Le jugement primitif.* Tout jugement renferme l'idée d'action ou de souffrance, et le verbe, sans lequel il n'y a pas de jugement, le prouve. Mais il ne peut formuler l'agir ou le souffrir, il faut un sujet dont ce soit le mode, sujet qui peut rester indéterminé. Dans ces conditions, le sujet exprime l'*état :* « Mit der blossen Zuständlichkeit also muss das Urtheil beginnen. » Le chaos est la forme normale de ce jugement. Sa formule serait : « Cela arrive. » Les verbes unipersonnels : il grêle, il neige, il tonne, etc., sont dans cette catégorie. C'est le langage de l'homme encore enfant ou de l'enfant avant qu'il ait conscience de sa personnalité. Toutefois, l'homme cultivé emploie encore, en certain cas, cette manière de parler, car tout l'être ne nous est pas connu : où notre ignorance subsiste, cette forme est inévitable.

2° *Le jugement incomplet.* Le jugement primitif reste dans l'indécision. Le moyen de l'en sortir est de préciser le sujet. L'affirmation commencera, mais si l'objet n'est pas désigné, nous demeurons encore indécis : « A aime.... » Le vague persiste ; on ne s'en délivrera qu'en déterminant l'objet. Les jugements qui affirment ce qui, dans le sujet, n'est que possibilité, Schleiermacher les appelle *jugements au sens propre* (die eigentlichen) ; ceux qui expriment ce qui, dans le sujet, se trouve déjà, il les nomme *jugements au sens impropre* (die uneigentlichen). La distinction souvent citée entre les *jugements analy-*

tiques et les *jugements synthétiques* revient à la sienne, bien que faite à un autre point de vue. Dans le jugement analytique, l'idée du sujet renferme implicitement toute celle de l'objet; dans le jugement synthétique, elle n'en contient qu'une partie. C'est aussi la pensée de Schleiermacher, seulement il a laissé de côté le rapport de l'idée à l'objet, parce qu'il estime qu'aucune idée ne saurait être, à cet égard, déclarée parfaite.

On remarquera : α) que le jugement incomplet a plus d'analogie avec la déduction, le complet avec l'induction ; β) que l'étendue du sujet fait la quantité du jugement : le sujet unique donne une affirmation unique ; le particulier, une particulière, et l'universel, une universelle.

3° *Le jugement complet.* Comme nous l'avons vu, cette forme exprime non seulement l'être, mais le rapport entre des éléments de l'être. Au jugement incomplet, elle ajoute une idée, et la grammaire nous prouve que cette idée se fixe dans un substantif. Divers cas peuvent se présenter :

α) Le second substantif ajoute une idée accessoire : « La neige fond au soleil. »

β) Le second substantif est l'objet ; mais il reçoit l'action du sujet ou y coopère ; s'il la reçoit, ce n'est que d'une manière relative. « A aime B. » Cette relation n'existe pas, sans que B n'ait mérité l'affection de A, par conséquent, sans qu'il n'ait agi sur lui. La cause de cette affection variera selon les cas. Si le second coopère, sa part d'action est reconnue : « A apprend de B. » Ces formes donnent l'extension du jugement : « Das Urtheil selbst kann keine Erweiterung mehr erfahren. »

4° *Le jugement absolu.* Il faut entendre, par cette formule, les contextes de tous les jugements. Il renfermerait la totalité des sujets et la totalité des objets : la première est l'être ; la seconde, l'action. L'être est le monde, l'action est ce qui en émane. Ce jugement, préparé par tous les autres, les absorberait et donnerait l'ensemble de l'univers et de la vie. L'identité du sujet et de l'objet permet d'égaler l'un des termes à l'autre.

Nous avons répondu à la question : dans la série des jugements, y a-t-il des degrés ? Nous avons marqué ces degrés, ce

qui nous a montré qu'ils commencent par l'indéterminé pour s'élever de plus en plus au déterminé et s'arrêter à l'absolument déterminé.

Avant de quitter l'idée et le jugement, considérons, un instant, leur rapport avec le *savoir* et avec l'*être*.

1. *Rapport de l'idée et du jugement avec le savoir*: α) *L'idée*. Elle peut être vraie ou fausse. Nous avons déjà remarqué que deux critères prouvent sa vérité : d'abord, qu'elle soit obtenue de la même manière et affirmée par tous ceux qui sont capables de penser ; ensuite, qu'elle corresponde à l'être. Développons ces deux critères.

Les idées doivent être obtenues de la même manière et affirmées par tous ceux qui sont capables de penser. Sur quoi baser cette règle ? Sur le fait que les hommes ont une même raison ; ils diffèrent par l'activité de l'organisme. La raison donne l'identité. Si l'activité organique permet la diversité, c'est que les phénomènes qu'elle constate varient selon les temps ; si la raison présente l'unité, c'est qu'elle conclut en dehors du temps : « Die Begriffe sind in der Vernunft in derselben Weise zeitlos gegründet, wie im Saamen die ganze Pflanze, die eine räumliche Erscheinung bildet, auf eine unräumliche Weise gegeben ist. »

Toutes les idées sont en puissance dans la raison : on ne saurait établir, entre elles, de différence à cet égard. Il n'y en a pas quelques-unes *innées* et d'autres qui ne le soient pas : les notions du bien ou du beau ne le sont pas davantage que celles du genre ou de l'espèce. La philosophie s'est beaucoup occupée autrefois des *idées innées*. Cette conception renferme quelque chose de juste et quelque chose de faux ; quelque chose de juste, si l'on entend que la raison renferme toutes les idées ; quelque chose de faux, si l'on entend qu'elles s'y trouvent formées déjà, puisque le germe, qui est dans la raison, ne se développe qu'au contact de l'expérience. Du reste, nous avons souvent indiqué, dans la production de l'idée, le rôle de l'esprit et des sens : « Im Gebiet des Wissens, gibt es kein Verhältniss wie zwischen Erfinden und Nachahmen, sondern alles wahrhaft Erfundene kann nur ausserhalb des Wissens im Gebiet des un-

bestimmten Denkens liegen : im Wissen ist jeder nur primus inter pares. »

Les idées doivent correspondre à l'être. Au premier abord, cette exigence semble impossible, car l'être est particulier, l'idée générale; comment trouver une correspondance? n'y a-t-il pas plutôt désaccord? De plus, les idées apparaissent comme inférieures en présence de quelque chose de supérieur.

Schleiermacher trouve la solution de ces difficultés dans la force (Kraft) et dans le phénomène (Erscheinung) : la première est le supérieur et le général; le second, l'inférieur et le particulier. Comme l'idée générale peut devenir particulière, et l'inverse, la force se présentera comme phénomène et le phénomène comme force. Cette transformation est manifeste dans quelques exemples : l'homme est un phénomène à l'égard de la race, qui est la force; l'homme est une force à l'égard des actes qu'il produit.

Nous avons marqué la limite de l'idée, en haut et en bas; nous la constaterons pour la force et pour le phénomène. La force supérieure doit être celle qui ne peut jamais se réduire en phénomène; si elle le pouvait, elle ne serait plus la supérieure. Or cette force ne saurait être que celle qui forme le monde (die weltbildende Kraft).

On dira, peut-être : mais c'est alors la divinité. Schleiermacher condamne de la manière la plus catégorique cette assertion. La Divinité n'est soumise à aucune condition, elle les domine toutes; il n'en est point ainsi de la force qui forme le monde. Cela est facile à concevoir : la force ne se donne à connaître que par ses manifestations; sans elles nous l'ignorons. Mais la Divinité ne saurait se comprendre, soumise à de telles conditions.

L'assertion que nous condamnerons est celle du panthéisme. Sa thèse suppose l'absolu comme conditionné, et non en-dehors de toute condition. Il la développe sans confondre l'absolu avec le monde, mais il ne l'en sépare pas, et se refuse à le reconnaître comme transcendant; or, la Divinité est transcendante. Schleiermacher « bezeichnet es in seinem Verhältnisse zur

Welt als ein Transcendentes. » Dieu est ainsi la limite de la force et du phénomène [1].

En bas, la limite est le chaos. Tout y est indéterminé jusqu'à la confusion : il est impossible d'y tracer le cercle d'une existence. La raison n'est pas intervenue, répandant l'ordre dans le désordre. Dès lors, aucune distinction n'est possible. Sur quoi porterait-elle ?

β) *Le jugement.* Il en est des jugements comme des idées : tous ne sont pas justes. Ceux-là seuls le sont qui respectent les deux critères indiqués pour les idées : être produits par tous ceux qui sont capables de penser ; correspondre à l'être dont le jugement donne la substance.

Reprenons : 1° La première exigence se justifie par le fait qu'il n'y a pas de jugement sans l'intermédiaire de la raison, et que cette faculté est identique dans l'humanité. La fonction organique, jouant aussi son rôle, est mise à contribution par la force intellectuelle qui imprime son cachet au résultat qu'elle lui fournit. Lorsque le fait extérieur est le même et que les mêmes organes le perçoivent, l'identité existe dans l'impression de tous. Si l'un d'entre eux manque de tel ou tel organe et qu'il ne fonctionne pas, chez lui, à l'état normal, il est clair qu'il affirmera différemment ; mais c'est un cas maladif.

[1] On sait que le panthéisme de Schleiermacher a été souvent discuté : les uns se sont prononcés pour la négative ; les autres, pour l'affirmative. Les passages que nous venons de transcrire terminent le débat, *lis judicata est.* L'accusation s'explique par deux causes ; d'abord, la notion peu scientifique que des hommes, même cultivés, ont du panthéisme ; ensuite, le fameux passage des *Reden über die Religion* (2me discours, p. 52. *Kritische Ausgabe.* G. Ch. Bernhard Pünjer. Braunschweig, 1879), « Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen verstossenen Spinoza ! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe, in heiliger Unschuld und tiefer Demuth spiegelte er sich in der ewigen Welt und sah zu, wie auch Er ihr liebenswürsdigster Spiegel war ; voller Religion war Er und voll heiligen Geistes ; und darum steht Er auch da, allein und unerreicht Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Zunft ohne Jünger und ohne Bürgerrecht. » Ces paroles parurent décisives parce qu'une critique inintelligente ne comprit pas qu'elles étaient lancées dans un de ces élans d'enthousiasme qui ne formulent pas de doctrines, mais enlèvent les âmes sur les ailes de la poésie. Nos exégètes n'ont-ils jamais commis d'erreur analogue ?

2° Correspondre à l'être, que faut-il entendre par là ? Le rapport entre l'être dans le jugement et l'être extérieur. Le jugement est le type de cette forme de la pensée. Il a un double sujet, l'un primaire, l'autre secondaire, et ils sont liés par le prédicat, qui est le verbe.

Les termes du rapport agissant l'un sur l'autre, sont, à la fois, cause et effet. L'action est coordonnée et s'exerce sans subir la suprématie de celui-ci ou de celui-là.

L'être du jugement qui correspond à l'être extérieur doit pouvoir s'appuyer sur d'autres éléments que ceux qui, par exemple, pour l'espèce, dérivent du genre auquel elle appartient.

Nous avons cherché les limites des formes des raisonnements, reprenons *la question*.

α) L'être le plus élevé se compose de la totalité des rapports entre les causes, ce qui implique la totalité de l'être. La formule qui le traduit n'exprime pas des relations, car, si cela était, il y aurait au-dessus d'elles quelque chose de supérieur. Il ne faudrait pas supposer que l'idée de la Divinité fût ce quelque chose de supérieur, car alors la Divinité ne serait plus en dehors de toutes les conditions. A la rigueur, elle pourrait être l'équivalent du destin et de la prévision des choses, mais ni le destin, ni la prévision des choses n'égalent la Divinité.

De ce qui précède, ressort que le jugement supérieur peut atteindre la causalité absolue, mais non la Divinité, car *celle-ci reste transcendante :* elle domine toute organisation inflexiblement composée de rapports entre causes et effets.

β) En bas, la limite est le chaos. Il est superflu de répéter les raisons qui justifient l'assertion. Une seule pensée à signaler : en présentant cette considération, Schleiermacher avait insisté seulement sur la matière : ici, il appuie sur *le temps*[1]. La matière et le temps sont *correlata*. Si nous enlevons de la matière les formes qui la représentent, que reste-t-il ? L'étendue. Si nous faisons de même pour le temps, il reste l'intensité. Par l'une, nous mesurons l'espace ; par l'autre, la durée. Mais cette

[1] « Unter Materie ist nicht hier das Raumerfüllende, sondern auch das nur Zeiterfüllende zu verstehen. » Jonas : *Op. cit.* § 267.

distinction appliquée au chaos en enlèverait déjà la confusion qui est son caractère.

2. *Identité de l'être qui correspond à l'idée et au jugement.* Cet être est le monde. L'idée et le jugement sont équivalents, mais leur point de vue n'est pas le même : l'idée tient compte des forces et du phénomène ; le jugement, des causes et des effets.

L'être du monde est identique, mais il se manifeste sous une double forme : 1° par les forces et par les phénomènes ; 2° par les choses et par les actions. Cette différence s'affaiblit sans cesse et l'un des termes se transforme dans l'autre.

Nous avons vu que la force s'accuse dans ses manifestations ; mais ces manifestations deviennent des actions. Elles révèlent la force. Aussi longtemps qu'il n'y en a pas, celle-ci est inconnue.

Nous avons montré que les actions forment, dans les choses, un ensemble. Il en est autrement de la force. Elle affirme, avant tout, son énergie. Cependant elle agit autour d'elle et réunit aussi un ensemble. Cet ensemble devient force à son tour. Ainsi les actions se transforment en forces et les forces en ensemble de choses.

L'être, sous la forme de la force, Schleiermacher le nomme *la substance*. En opposition est l'être qui change continuellement. Celui qui se rapporte à l'idée, il le qualifie d'*être libre ;* celui qui concerne le jugement, d'*être nécessaire*.

La liberté existe où se trouve la force qui provoque ses manifestations ; la nécessité est imposée par tel ou tel élément. La force, au contraire, ne subit aucune contrainte : elle puise en elle-même ce qu'elle produit. La liberté, Schleiermacher ne la décerne pas seulement à l'esprit, mais à toutes les sphères de la vie. Même les animaux, même les plantes jouissent de cet attribut ; le leur refuser, ce serait les priver de la vie. Dès que l'être est collectif, il est soumis à l'échange des causes et des effets ; la liberté cesse alors. Les causes sont la source de la détermination, car elles sont produites par des raisons antérieures et forment un enchaînement continu. « Notwendig ist alles insofern es in das System des Zusammenseins verflochten, als eine Succession von Zuständen erscheint. »

Du reste, la liberté et la nécessité ne sont pas idées absolues, mais relatives. De là, elles ne sont point opposées, mais présentent plutôt un contraste, le contraste de l'accidentel.

3. *Savoir spéculatif et savoir empirique.* Schleiermacher nomme spéculatif le savoir sous la forme de l'idée; empirique, sous celle du jugement. Pourquoi? Le jugement ne peut se construire sans idée; elle le précède, tandis que l'idée n'est pas sous cette dépendance; elle n'exprime que l'objet qui l'a suscitée. D'ailleurs, nous l'avons établi, l'idée renferme toujours le général; par cela déjà, elle est spéculative; le jugement, au contraire, se rapporte à l'être isolé, et si plusieurs forment un ensemble, ce n'est qu'une coordination. Le savoir empirique du monde se montre changeant et variable; car le savoir empirique reste conforme aux éléments qui le constituent.

La distinction que nous venons de mentionner s'applique à toutes les sciences: dans celles qui sont dites positives, nous avons indiqué la physique et la théorie de la nature. Il en est de même pour la relation entre l'éthique (ἦθος) et la morale.

On pourrait supposer que le savoir spéculatif et le savoir empirique se complètent. Ce serait une erreur[1]. Il est certain que si nous possédions la totalité des connaissances, le savoir spéculatif et le savoir empirique seraient le même. Mais ce n'est pas le cas et, en l'état actuel, nous ne saurions prétendre à l'équivalence. La philosophie consiste à comprendre que l'idée de la science, malgré ses efforts, est loin d'être atomiste. C'est ici que la critique vient à notre aide : « Die Kritik ist die Vergleichung des Wissens wie es ist mit der höchsten Idee des Wissens, welche auf dem wissenschaftlichen Gebiet dasselbe ist, was Gewissen auf dem Gebiet des sittlichen Lebens. ».

C. *Vouloir.* — Tout notre travail constate que la Dialectique est née de la raison. Savoir et juger sont les actes qui en expliquent la méthode et la forme. Elle ne se développe qu'en supposant que notre pensée n'est pas une illusion et qu'elle

[1] « Anstatt einer Durchdringung des speculativen und empirischen ist aus nur eine begleitende Beziehung des einen auf das andere möglich oder eine Wissenschaftliche Kritik. » Jonas : *Op. cit.* § 210.

correspond à l'être. Le moindre doute, à cet égard, suffirait à détourner de cette discipline et du désir d'en rédiger un essai. L'esprit se présente ici comme passif; l'être, comme actif, puisque c'est lui qui fournit la matière. Toutefois, l'esprit a une certaine activité, car ce qu'il reçoit, il le saisit, s'en empare et lui donne une valeur générale. D'autre part, l'être aussi devient passif quand apparaît la volonté, car elle ne se repose pas avant de s'être réalisée. Son essence est l'activité. Par elle, le contenu de l'esprit passe dans la nature et en fait, dès lors, partie. Schleiermacher remarque qu'entre savoir et vouloir, comme entre penser et être, les échanges sont continuels, que les rôles s'intervertissent et il ajoute : « Im Wissen ist das Sein die active, im Wollen die passive Seite; im Wissen das Denken die passive, im Wollen die active Seite. » Il y a l'être qui provient de notre pensée et de notre savoir et dans lequel ces deux facultés se manifestent, et l'être qui, par l'intermédiaire de la volonté, réalise ce que nous avons acquis. Le premier est physique; le deuxième, éthique; le premier appartient à la nature; le deuxième, à la morale. Il n'y a pas, entre eux, de différence quantitative, mais seulement qualitative. Il est des cas où l'un a le caractère de l'autre : l'idéal, à son point le plus élevé, devient réel; le réel, complètement formé, devient idéal. Entre eux, des degrés font la transition. L'ensemble de l'être est, d'après notre point de vue, idéal ou réel, réel ou idéal : l'idéal est incarné dans l'homme, tout ce qui est au-dessous s'élève progressivement à lui; en sens inverse, tout descend en s'éloignant de lui, jusqu'au degré inférieur. Le premier est l'être moral; le deuxième, l'être physique. Mais de même qu'entre l'idéal et le réel, la transposition peut se faire, elle peut avoir lieu entre l'éthique et le physique. « Der Mensch ist das höchste wollende Sein; ein geringerer Grad des Wollens ist in den Thieren; im vegetabilischen Sein verbirgt sich das Wollen schon ganz, und gehen wir ins Anorganische, so hat das Sein Leben in der Vergangenheit und man findet das Wollen nur, wenn man wieder auf das Ganze zurückgeht. So kann man die ganze Natur ansehen als eine verminderte Ethik. » L'es-

prit de l'homme se rattache ainsi, par une ligne ininterrompue, à l'ensemble de l'être. Celle-ci se marque par des degrés progressifs, l'organique-animal, l'organique-végétal et l'esprit inorganique. Mais d'un sujet à l'autre, l'enchaînement se continue : l'homme en est le point culminant. De lui, montent et descendent toutes les formes de l'activité. Quant à leurs rapports, nous n'aurions qu'à répéter ce que nous avons dit. Considérons de plus près la volonté.

1. *La volonté identique chez tous.* L'individu a conscience de lui-même ; appartenant à l'humanité, il a conscience de l'espèce. Si elle inspire une pensée commune, elle communique aussi une volonté commune. Pour la partager, chacun doit s'affranchir de sa nature qui rapporte tout à soi. Il n'est pas homme, au sens moral, avant d'avoir identifié sa volonté propre avec la volonté générale et avant de l'avoir manifesté par ses actes. Alors il arrive à la loi morale. « Es ist schon eine alte Erklärung, dass das Gesetz nichts anders sei als der Ausdruck eines allgemeinen Willens d. h. ein allgemein aufgestellter Zweckbegriff. » Elle est chez tous la loi de nature. Il y a, pourtant, une différence entre ces deux lois. La loi morale ne dépend pas de la nature, mais de notre esprit qui a remis à la volonté le résultat de ses observations et de ses recherches. Cette loi trouve sa forme dans la volonté. L'individu ne saurait la réaliser entièrement, parce qu'il l'adapte à ses forces, ce qui constitue sa moralité. Elle renferme ainsi, avec l'élément général, un élément particulier. Schleiermacher distingue, de la règle, ce que l'individu se permet en son particulier (Dürfen). « Das Dürfen ist die gewordene Ruhe, wenn der Zweckbegriff vom Einzelnen als solches ausgegangen ist und angenommen wird, es sei kein allgemeiner Wille dagegen. » La foi en Dieu dépend, avant tout, de la conscience ; sa certitude vient d'elle beaucoup plus que de la raison ; cependant c'est être exclusif de la faire reposer, comme Kant, uniquement sur la morale ou, comme d'autres, sur la nature.

2. *Identité du vouloir et de l'être.* Comme le savoir, la volonté renferme la pensée et l'être. Le vouloir ne reste pas

inactif : il n'a du repos qu'en franchissant les limites de la subjectivité et en transformant, en un fait, le but qu'il poursuivait. Mais comment le vouloir, qui relève du monde subjectif de la pensée, peut-il se fixer en un résultat objectif? La pensée et l'être, quoique présentant le même caractère, concourent pourtant à l'unité. Schleiermacher trouve l'explication du phénomène, comme il l'a exposée pour la raison et l'être, non dans une propriété des facultés, mais en Dieu. « Transcendentale Identität ist Gott. » L'unité de la pensée et de l'être, dans la volonté, est analogue à cette unité dans le savoir. De même, chaque volition résulte d'une pensée, et chaque pensée aspirant à se produire, il y a deux facteurs dans la volonté. L'explication est conforme à celle du cas précédent. Par toutes ces voies, et non par une seule, nous remontons à l'absolu. Cette marche nous y conduisant, nous avons à en considérer l'idée de plus près.

3. *L'idée de l'absolu.* Notre étude portera sur trois points : Comment parvient-on à l'absolu? Qu'est-il? L'indifférence de la pensée et de l'être exprime-t-elle son essence?

A. *Comment parvient-on à l'absolu?* Le développement de la Dialectique exige que l'esprit ne s'arrête pas avant de l'avoir atteint. Le savoir et le vouloir présentent une opposition qui ne se concilie que dans l'absolu. La vie, la pensée et l'être, l'esprit et la nature, le sujet et l'objet apaisent leur conflit et se reposent dans l'unité. Mais peut-il y en avoir une entre la pensée et l'être? La différence qui existe entre eux, ne l'empêche-t-elle pas? La logique l'affirmerait. Schleiermacher soutient que le problème est insoluble, si, en définitive, l'on n'admet pas l'absolu ou Dieu, où ces antithèses n'existent plus. C'est la supposition inévitable. Cette solution ne peut se prouver, puisque c'est elle qui prouve. L'hypothèse ne naît pas de l'étude des faits : elle est au-dessus et les explique. L'absolu est donc une nécessité à laquelle notre esprit n'échappe pas ; sans elle, ses efforts ne trouveraient aucune issue.

B. *L'essence de l'absolu?* Partons de l'idée qu'il est l'unité de la pensée et de l'être, du sujet et de l'objet, de l'idéal et

du réel. Comment se représenter cette unité? Non comme une formule précise, mais comme une notion générale (Die Idee des Absoluten ist schlechthin allgemeinen Wesens), dont la pensée et l'être sont les facteurs. Comment comprendre l'être dans cette unité? A lui seul, il semble former la totalité. Si nous avons ajouté la pensée, ce n'est point que nous songions à introduire une différence, car il n'y en a pas; mais, pense Schleiermacher, tous les éléments du monde ne suffisent pas à constituer l'absolu. Il ne l'est pas davantage ou par l'idée qui domine les autres ou par la force supérieure. Dans les deux cas, il serait soumis à une condition et, par conséquent, perdrait son caractère. L'unité de l'être et de la pensée qui forme l'absolu, n'implique aucune différence. Si peu que toute distinction entre l'être et la pensée disparaît : l'être est la pensée, la pensée est l'être. Voulons-nous trouver un terme qui dise exactement la nature de l'absolu? C'est *indifférence* où toutes les antithèses cessent, où toutes les antinomies n'ont pas plus de sens que de nom.

C. *Preuve que l'indifférence est l'absolu?* L'être de Dieu ne peut renfermer aucune différence, qu'elle provienne du monde extérieur ou du monde intérieur. Sinon, il serait assujetti à une condition. *Omnis determinatio est negatio.* Mais l'être fini n'est pas la totalité : c'est un cercle tracé dans la totalité. A tout prendre, la causalité absolue laisserait, pour divinité, la Providence et le destin. Mais Dieu n'est simplement ni l'un ni l'autre de ces attributs. Il descendrait alors dans la sphère des limites; ce serait un Dieu incomplet. Il en serait de même s'il avait dû faire sortir le monde de la matière, car il aurait été dépendant d'elle, or, toute condition, comme toute unité, est incompatible avec l'idée de Dieu. Il n'y a plus, en Lui, aucune différence. S'il renfermait des perfections diverses ou des oppositions internes, il ne serait pas le Dieu que la conscience réclame. Il ne serait qu'un composé de parties, chacune jouant son rôle, nécessairement en opposition aux autres; ce composé, nous ne pourrions l'appeler Dieu. Nous avons là un argument pour établir que Dieu ne peut être ni la causalité absolue, ni la force absolue. Ces

deux notions présentent à l'analyse des diversités, et les diversités contiennent des oppositions dont aucune ne saurait subsister en Dieu.

Nous venons de caractériser l'absolu et d'établir qu'on ne peut employer ce terme comme l'équivalent de Dieu. Examinons Dieu et son rapport avec le monde.

Dieu et le monde.

La formule qui convient à Dieu affirme qu'il renferme la pensée et l'être. Mais le monde les contenant aussi, serait-il identique au monde? En aucune manière; car la pensée et l'être, dans le monde, accusent leur différence, tandis qu'en Dieu, on n'en peut signaler aucune. Schleiermacher résume son idée : « Gott Einheit mit Ausschluss aller Gegensätze; Welt Einheit mit Einschluss aller Gegensätze. » Dieu n'est pas identique au monde; ils coexistent et l'on s'est demandé comment expliquer le rapport. Indiquons quelques-unes des hypothèses : 1. La matière existait sans forme et Dieu l'a organisée. Mais Dieu n'est plus alors le créateur, il a trouvé une matière antérieure à son action. Il y a eu, entre Lui et elle, action et réaction. « Gott ist so im Grunde nur die Totalität unserer intellecktuellen Funktion, aber abstrahirt von Allem, was durch die organische Funktion entsteht und durch die intellektuelle Funktion entsteht.» 2. L'être est Dieu, et la matière émane de Lui. C'est le système d'Aristote et des Epicuriens. Ici, le dualisme est inséré dans le principe premier; de là, il envahit toute la conception. 3. Un point de vue supérieur expose que Dieu a créé de rien; le chaos est la première phase de l'œuvre. Quelle que soit l'intention, la divinité n'est plus transcendante : elle est conçue dans la pensée éthique et dans la pensée physique. En elle, elles font un. Ce système que Spinoza réfute est, pourtant, le sien. « Die Spinozische Gottheit ist nichts als höchste Kraft. » 4. L'ancienne théologie rationaliste soutient que Dieu a créé le monde par un acte libre. Elle transporte en Lui la liberté et la nécessité. C'est de l'anthropomorphisme : ces deux forces agissent dans l'homme, être inférieur; on ne saurait les supposer dans

l'Etre suprême. 5. De nouvelles philosophies (Schelling) enseignent que l'univers est une chute de l'absolu (Emanations System). Dieu ne saurait être conçu sans une série de chutes. S'il en est ainsi, le mal a une réalité, car la chute provient de son existence. On affirme alors un principe qui fait antithèse avec l'idée de Dieu. On poursuivrait ces expositions et l'on constaterait toujours mieux qu'aucune n'est satisfaisante. Dieu n'est pas, pour nous, sans le monde, car c'est par le monde que nous nous élevons à Lui; le monde n'est pas sans Dieu, car notre raison cherche toujours une cause. Si Dieu planait au-dessus du monde, Il ne l'eût pas formé; si le monde existait sans Dieu, il en serait indépendant et il y aurait en lui des éléments en-dehors de l'activité divine. Il faut donc rapprocher Dieu et le monde, représenter l'Un comme le principe actif; l'autre, comme le principe passif. Nous ne pouvons les identifier; nous ne pouvons les séparer complètement. Il faut en revenir, si l'on veut échapper à la création de rien, au Dieu *natura naturans* (Weltbildende Kraft).

L'idée de Dieu et l'idée du monde, pour le savoir et pour le vouloir de l'homme.

1. *Le rapport.* — L'absolu ne saurait être ni pensé, ni voulu. L'assertion ressort, d'une part, de l'absolu et, de l'autre, du savoir et du vouloir. L'idée de Dieu reste, dans l'infini, en dehors de toute formule; le caractère du savoir et du vouloir est, au contraire, de s'y laisser enfermer. Il y a, dès lors, entre les deux notions, une différence telle que la seconde ne convient pas à la première. Comment le savoir et le vouloir sont-ils précisés?

a) Ils le sont par leur nature même. On ne sait que ce qui exprime quelque chose; l'idée ne reste pas indécise. Les objets sont dans notre intelligence, comme ils le sont en dehors dans l'espace et dans le temps. La pensée les recueille dans notre for intérieur. Ils y arrivent par l'induction. Nous avons vu que, partant du particulier, elle généralise de plus en plus et s'élève à la conception la plus vaste, le monde. L'univers peut être conçu comme un ensemble de forces. Chaque force

est particulière, mais ce caractère disparaît, quand elle s'absorbe dans la force générale qui forme le monde. Elle est différente de l'absolu qui n'est limité par rien d'extérieur, ni par rien d'intérieur. Supposer qu'il puisse l'être serait une contradiction *in adjecto*. L'absolu échappe au savoir et au vouloir. Le vouloir poursuit une fin; c'est son essence : on veut quelque chose. Il en est autrement du savoir : la raison ne prend ce caractère qu'en engendrant des idées spéciales, les devoirs, les vertus par exemple. Bien que ces idées spéciales puissent être plus ou moins générales, s'étendre à l'infini, leur universalité n'est pas celle de l'absolu qui, en soi, ne laisse supposer aucune différence, parce qu'il est au-dessus de toutes.

b) En outre, le savoir et le vouloir ne peuvent être comparés à l'absolu: chaque savoir et chaque vouloir comprend des différences. Le savoir renferme le sujet et l'objet; de même, le vouloir. Cette distinction est inévitable: le savoir et le vouloir ne seraient pas ce qu'ils sont s'ils ne la présentaient pas. En cela, ils se séparent de notre organisme sensible. En celui-ci, on distingue bien le sujet et l'objet; mais, à notre point de vue, cela n'importe pas. L'animal aussi perçoit l'extérieur ; il ne peut s'en dégager. S'en dégager est le privilège d'une créature qui se possède et parvient à la personnalité. On le voit, l'absolu ne saurait être rapproché ni du savoir, ni du vouloir. Supposerait-on qu'en s'élevant à une hauteur toujours plus grande, le savoir et le vouloir tendraient à y devenir conformes? Erreur, parce que les différences tiennent à la nature des facultés et de l'idée.

c) Il nous reste à présenter une troisième considération. Le savoir est différent du vouloir. Si Dieu renfermait l'un et l'autre, il renfermerait aussi leur divergence et leur contraste. L'idée de Dieu perdrait alors son unité. Dieu ne saurait être classé dans la catégorie du savoir ou du vouloir. Il faut plutôt soutenir que si le savoir et le vouloir se laissent ramener à l'unité, c'est sous l'influence de l'idée de Dieu, car, en Lui, ils ne se distinguent pas; de là, ce caractère s'est transmis à l'ensemble des choses. Dieu est l'unité de la pensée et de l'être;

Il est partout où elle se réalise, et n'est pas où elle est absente. Dès lors, ce n'est point réellement, mais formellement qu'il est dans le savoir et dans le vouloir. Chaque acte du savoir et du vouloir est différent d'un autre; d'autre part, au point de vue métaphysique, tous renferment la pensée et l'être. L'absolu apparaît dans l'identité; on ne l'atteint pas, en ajoutant des actes à des actes. « *Sie ist* in vielen Acten nicht mehr als in Einem. » Le principe transcendental demeure toujours l'idée de Dieu. Si le savoir se distingue du vouloir, ils renferment la pensée et l'être et, par conséquent, ont une unité au-dessus de leur diversité. L'absolu est dans l'un comme dans l'autre, sans qu'on puisse l'affirmer plus ici que là. L'homme étant doué du savoir et du vouloir, porte en soi l'image de l'absolu. Sans cet attribut, il serait incompréhensible. Mais il ne s'y manifeste pas dans sa pureté, car il s'y mélange avec d'autres éléments. Toute tentative d'analyser l'absolu en soi est vaine; nous ne pouvons le saisir que dans une forme, qui donne nécessairement une idée relative. L'être des idées en nous est l'idée de Dieu, non pas comme s'il inspirait un moment de notre conscience, mais comme réalisant l'identité de l'idéal et du réel que n'accusent ni l'individu, ni l'espèce. Dieu est dans l'homme en tant que le vouloir de celui-ci s'accorde avec les lois du monde extérieur et du monde intérieur et manifeste, par conséquent, l'identité. Il constitue l'essence de notre être, pénétrant nos idées et notre conscience, car, sans elles, nous retomberions au rang de l'animal. Nous ne pouvons atteindre l'absolu par la pensée; nous pouvons nous élever à Dieu par l'étude des choses qui sont son œuvre. L'idée que nous avons de Dieu est ainsi liée à celle que nous avons de ces choses. Dieu est en nous non dans son objectivité, mais d'une manière formelle; de même en est-il de sa présence dans le monde. L'identité de l'idéal et du réel, de la pensée et de l'être, constitue l'absolu, mais ne révèle pas l'idée de Dieu.

2. *Le rapport avec l'idée du monde.* — Le rapport du savoir et du vouloir au monde est différent de leur rapport à l'absolu. Le monde peut être connu et voulu; chaque objet

en est déterminé. Dieu et le monde sont le principe du savoir, mais dans un sens opposé. Dieu est le principe de la forme du savoir ; le monde, de son contenu. Ces deux influences rendent le savoir possible. La connaissance du monde n'est pas épuisée par une recherche du savoir, mais par une série de recherches. Elle se complète donc, tandis qu'il n'en est point ainsi de nos efforts pour saisir l'absolu. Ce qui revient à dire que le monde peut être connu, et que l'absolu ne peut l'être. Quand nous affirmons que le monde peut être connu, nous n'entendons point qu'il le soit complètement. Il n'y aurait à cela aucune impossibilité, mais l'infini des choses qu'il renferme empêche d'arriver à ce résultat[1]. Ajoutons que notre savoir ne comprend que les choses qui tombent sous notre observation. La divinité, au contraire, nous sommes incapables de l'analyser et de la définir, car il n'y a en Elle aucune diversité. L'idée que nous pouvons en avoir n'est donc qu'une image. Dieu demeure transcendant. A certain égard, le monde l'est aussi, puisqu'il n'est pas connu complètement ; mais la transcendance est, dans les deux cas, différente. Quelle que soit l'idée du monde à laquelle nous arrivons, elle ne nous donne pas celle de Dieu[2]. Les deux sont, selon l'expression de Schleiermacher : « Treibende Principien, die als solche nicht im Einzelnen im Gleichgewicht stehen können. Das Uebergewicht der einen ist Theosophie, das der andern ist Weltweisheit. » Chacune a sa sphère d'influence. Elles ne doivent pas être séparées ; l'humanité les a toujours unies et c'est par cette union qu'elle arrive à la science.

Nous avons, dans cette partie du travail, étudié la volonté, son rôle dans l'ensemble de notre être, ses rapports avec le monde et avec l'absolu. Elle ne parvient pas à le saisir. La question se pose donc : avons-nous une faculté qui puisse nous laisser de l'absolu une impression satisfaisante?

[1] L. Jonas : *Op. cit.*, § 218.
[2] L. Jonas : *Op. cit.*, §§ 220, 221.

(*A suivre.*)

LA PHILOSOPHIE DE GREEN

D'APRÈS M. FAIRBROTHER[1]

PAR

PH. BRIDEL

Le public de langue française est en général renseigné d'une manière très insuffisante ou, pour parler plus exactement, très partiale, en ce qui concerne la philosophie anglaise contemporaine. Nous ne manquons pas d'études sur ce sujet, nous possédons la traduction de nombreux ouvrages; mais études ou traductions sont, d'une façon presque exclusive, consacrées à des auteurs qui, avec bien des nuances sans doute, appartiennent tous à une même tendance. C'est à tel point que, dans le langage courant, prononcer le mot de « philosophie anglaise, » c'est précisément désigner cette tendance-là, je veux dire: la prédominance de la méthode inductive, en psychologie le sensualisme associationiste, en morale l'utilitarisme, enfin un agnosticisme plus ou moins sincère servant de support à une philosophie évolutionniste. A part Hamilton, relativement ancien déjà, et que d'ailleurs nous abordons la plupart du temps dans le livre que Stuart Mill a consacré à sa critique[2], quelles sont les ressources

[1] *The philosophy of Th. H. Green*, by W. H. Fairbrother. (London, Methuen, 1896, petit in-8° de 187 pages; relié, 3 sh. 6 d.)

[2] M. Ludovic Carrau: *Philosophie religieuse en Angleterre* (1888), a exposé à son tour la pensée de Hamilton, et montré que Stuart Mill n'en est point à tous égards l'exact interprête. On n'oublie pas d'ailleurs qu'il existe aussi en français

mises à la disposition d'un lecteur français qui veut étudier le mouvement des idées philosophiques dans la Grande Bretagne du dix-neuvième siècle? Un peu de Huxley, et beaucoup de Darwin, du Bain, 7 ou 8 volumes de Stuart Mill, une vingtaine de H. Spencer, voilà à peu près les seuls textes qu'il aura à sa disposition. Quelques noms qui ne figurent pas dans cette courte liste, lui deviendront familiers s'il recourt à d'excellentes études comme celles de Guyau sur la *Morale anglaise contemporaine*, ou de M. Ribot sur la *Psychologie anglaise*[1]; mais, comme l'indique, du reste, le sous-titre de ce dernier ouvrage, ce seront toujours, à peu près exclusivement, des noms appartenant à « l'école expérimentale. » Il arrivera aisément dès lors à se figurer que c'est là toute la philosophie anglaise contemporaine.

Ce serait pourtant une grosse erreur. Et d'abord il est de fait que la tendance abusivement désignée sous le nom « d'école anglaise, » loin de dominer dans l'enseignement philosophique des universités du Royaume-uni, n'y a compté que peu d'adhérents[2]. Essayera-t-on de réduire à néant la valeur de cette constatation, en affirmant avec Niestzche que pour être philosophe il faut avant tout n'être pas professeur de philosophie? Cet aphorisme, difficile à soutenir dans la patrie de Kant, n'est pas absolument exact non plus en d'autres pays; la Grande-Bretagne moderne a compté parmi ses professeurs, comme aussi en dehors du corps enseignant, plusieurs penseurs de grand mérite qui ont suivi des voies très différentes de celles de l'école empirique. Les noms, au moins, de Coleridge, de Carlyle, de Ruskin sont arrivés

un recueil, utile mais insuffisant, de *Fragments de philosophie*, *par W. Hamilton*, trad. par Peisse (1840). Quant aux traductions de Dugald Stewart, comme celles de Reid, elles se rapportent à une période antérieure à celle dont il est ici question.

[1] Sans oublier, sur un sujet plus spécial, le précieux petit livre de M. Liard : *Les logiciens anglais contemporains* (1878).

[2] C'est ce qu'affirme M. Dawes Hicks (Hibbert Scholar), au début de l'excellente notice sur la philosophie anglaise contemporaine qu'il a fournie (traduite en allemand) à la nouvelle édition du *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, par Ueberweg, revue par Heinze. (Berlin 1897. 3ter Teil, 2ter Band, pag. 372-453.)

jusqu'au grand public. J.-Henri Newmann, si connu par sa conversion au papisme, est célébré par les catholiques, avec quelque exagération peut-être, comme auteur de la *Grammar of Assent* (1870-1871)[1]. James Martineau mériterait d'être plus étudié parmi nous. Il en est de même de Green, à la philosophie duquel je voudrais consacrer quelques pages, en mettant à profit pour cela l'exposé limpide qu'en a donné M. W. H. Fairbrother, dans un cours fait au Lincoln College d'Oxford, et qu'il a publié dans le volume dont nous avons plus haut transcrit le titre. Nous n'irions pas jusqu'à dire, comme lui, que le système de Green « est peut-être la seule philosophie moderne qui soit à la fois complète et consistante, établissant sur la base d'une métaphysique rigoureusement scientifique la responsabilité morale de l'homme dans le présent, en même temps qu'elle justifie notre espoir d'une vie future. » Mais nous souscrivons pleinement à cette déclaration faite par un critique bienveillant de l'ouvrage que nous annonçons : « Green est peut-être le plus remarquable des esprits spéculatifs qu'ait produits l'Angleterre du dix-neuvième siècle, » et nous ajoutons bien volontiers que le beau livre de M. Fairbrother est une excellente introduction à l'étude de cette importante philosophie.

Fils de pasteur, Thomas Hill Green naquit à Birkin, dans le Yorkshire, le 7 avril 1836. On signale comme ayant exercé une grande influence sur son développement intellectuel Benjamin Jowett, le savant traducteur des œuvres de Platon et de la Politique d'Aristote, l'auteur de commentaires appréciés sur les Thessaloniciens, les Galates, les Romains et d'un des morceaux parus dans les fameux *Essays and Reviews*, de 1860. Dès 1860, Green commença d'enseigner à Oxford ; en

[1] Chose curieuse, qui montre à quel point est fort le préjugé que nous combattons, M. le chanoine Elie Blanc, professeur aux Fac. catholiques de Lyon, dans son *Histoire de la philosophie* (3 vol. 1896), répertoire très étendu, où figurent une foule de noms bien secondaires en ce qui concerne la philosophie : Georges Eliott, par exemple, J. Tyndall, Beesly, etc., n'indique pour l'Angleterre du dix-neuvième siècle que des noms appartenant à l'école empirique et ne mentionne même pas Newmann, que tout devrait désigner à son intérêt.

1878, il y fut nommé professeur de morale philosophique. Sa mort survint le 26 mars 1882.

De bonne heure nous le voyons exprimer cette pensée : que le malaise intellectuel de notre époque provient de l'incohérence entre notre vie artistique, religieuse, politique, qui, s'affranchissant de la logique nominaliste, comme de la psychologie individualiste et empirique, a pris son vol vers des régions plus élevées, et la pensée scientifique, qui, en Angleterre en particulier, est demeurée jusqu'ici sur le terrain de l'empirisme à la Locke, oubliant que l'insuffisance de ce point de vue a été clairement manifestée par Hume. Dans son *Introduction aux Œuvres de Hume* (1874), qui commença de fonder sa réputation, Green demandait donc qu'on reprît le problème posé par ce grand philosophe et déclarait que la solution s'en trouverait en suivant la voie ouverte par Kant et par Hegel.

Le but essentiel auquel vise T. H. Green est l'établissement d'une morale et d'une politique ; et c'est pour leur donner une base solide qu'il commence par tirer au clair la question métaphysique, consacrant à celle-ci tout le premier livre de son *Ethical Treatise*. Si l'homme, en effet, n'était, comme l'affirment tant d'auteurs, qu'un animal occupant le sommet de l'échelle zoologique, ses actions, comme son existence même, n'étant que le produit des forces naturelles, il n'y aurait pas lieu de lui tracer une règle : on n'ordonne pas à un être de se conformer à des lois auxquelles il est assujetti par nécessité. Le premier effort de Green est donc de démontrer que l'homme n'est pas un simple produit de la nature et que l'existence même de la « nature » suppose la présence d'un principe qui n'est point « naturel. » Ce dernier mot étant pris ici non dans le sens antique et beaucoup plus large, mais dans le sens moderne, pour désigner l'ensemble de ce qui tombe sous le coup de l'expérience, cela revient à dire qu'il faut affirmer la présence d'un principe qui n'est point un phénomène, ni la série des phénomènes, ni quelque chose qui dépende des phénomènes, mais qui, au contraire, les domine

et les relie les uns aux autres de manière à en composer cet ensemble qui est « la nature. » Ce principe, Green ne veut pas, crainte de malentendus, le nommer « surnaturel ; » il l'appelle « spirituel. »

Pour en démontrer l'existence, Green part de ce fait primordial et seul absolument indiscutable : la conscience que nous avons de nous-mêmes. L'homme, en effet, a son « soi » (*man has a self*) et il en est conscient. Les choses qui ne sont absolument que ce que les font leurs relations avec d'autres êtres, n'ont pas de « soi ; » il serait donc absurde de demander ce qu'elles sont « en soi ; » nous verrons plus loin la portée de cette thèse, qui rappelle Berkeley. Dans les organismes vivants commence à se manifester une existence propre, appelant déjà la distinction entre l'intérieur et l'extérieur, entre l'être lui-même et les relations qu'il soutient avec d'autres, relations qui sont essentiellement déterminées par sa nature spéciale. Mais le corps vivant, s'il a ainsi son être propre, ne s'en rend pas compte ; l'homme, lui, a conscience du sien : il se distingue lui-même de tout ce qui lui arrive. Ce fait suffit pour réduire à néant les théories qui voudraient nous ramener à n'être qu'un ensemble, qu'une série de sensations. Il faut reconnaître, sans doute, que nos perceptions ont pour condition l'ébranlement des sens ; mais c'est une grande erreur que de se figurer que ce qui ébranle nos nerfs soit la cause de notre perception et, du même coup, en soit aussi l'objet. Pour que nous percevions une couleur, il faut que notre nerf optique soit excité par une certaine vibration de l'éther, mais ce n'est point cette vibration, c'est une couleur, que nous percevons; et quand, analysant le phénomène de l'excitation de nos nerfs, nous avons constaté que celle-ci a pour antécédent certaines ondulations de l'éther, nous n'avons nullement, comme s'en flatte le matérialisme, découvert ainsi les éléments constitutifs de la perception. Entre une modification (*a change*) quelconque, survenant dans le monde matériel, et la conscience d'un changement, il y a un abîme ; on ne saurait prétendre passer de l'un de ces faits à l'autre par développement ; une évolution,

si elle implique différence entre le point de départ et le point d'arrivée, implique aussi et réclame identité d'essence entre le germe et son produit développé ; une telle identité fait ici défaut de la façon la plus absolue ; l'évolutionnisme ne saurait établir aucun passage d'un monde conçu comme matériel et mécanique au fait le plus élémentaire de l'ordre psychique [1].

Le moindre acte psychique, le fait de conscience le plus simple qu'on puisse imaginer implique déjà relation ; car c'est *ma* perception ou *votre* perception ; la présence et l'action de l'esprit s'y révèlent c'est une multiplicité, (au moins une dualité,) ramenée à l'unité dans et par le moi. Mais cela devient bien plus manifeste encore si nous remarquons qu'en réalité les éléments de la vie psychique ne se présentent jamais à l'état isolé ; ils soutiennent toujours entre eux des rapports, or ces rapports-là ne sont rendus possibles que par ceux que les divers éléments ont tous, et chacun pour son compte, avec le moi qui les rassemble. Comment pourrait-il y avoir une relation de succession, par exemple, entre deux événements distincts, si ces deux événements n'étaient perçus par un être qui, subsistant lui-même sans être emporté par le temps, établit entre eux un rapport de temps ? Seul un moi, supérieur aux événements qu'il perçoit, peut *unir* ceux-ci, peut les retenir ensemble tout en les distinguant. Supprimez le moi, et alors, ou bien les événements restent distincts, mais aussi entièrement séparés, sans avoir entre eux aucune relation, temporelle ou autre, ou bien ils se touchent, ils fusionnent, ils se confondent, ils ne sont plus qu'un au lieu d'être plusieurs.

Le résultat auquel vient de nous conduire l'analyse des formes les plus élémentaires de la conscience se retrouverait à plus forte raison si nous passions à l'étude d'opérations psychologiques plus élevées et plus complexes. Il n'est personne qui puisse contester que le savoir proprement dit (ἐπιστήμη)

[1] Comparer la sentence célèbre de Pascal : « De tous les corps ensemble, on ne saurait en faire réussir une petite pensée ; cela est impossible et d'un autre ordre. » (Edit. Astié, 1857, II, p. 262.)

consiste dans un ensemble de relations idéales, de vérités inaltérables, dominant le temps. L'empirisme prétend en vain nous faire admettre qu'un tel savoir puisse être le produit de données destituées de toute qualité analogue ; nous lui opposons l'irréfutable maxime : *ex nihilo nihil fit*. Par cette voie indirecte nous pouvons donc corroborer la conclusion à laquelle vient de nous conduire un examen direct des éléments de toute connaissance, et répéter avec assurance que tout acte psychique est une synthèse ayant pour condition nécessaire l'existence d'un moi conscient qui ne saurait être lui-même ni l'un des phénomènes dont il opère la synthèse, ni leur somme, ni enfin un produit de leur rencontre.

Ce que nous appelons science consiste donc dans la connaissance de faits enchaînés les uns avec les autres (*experience of connected matters of fact*) ; le monde objet de notre expérience est un ensemble de relations que conçoit notre pensée (*a world of thought relations*). Mais le monde que nous connaissons est-il le monde réel ? Beaucoup hésitent à répondre : oui ; ou, plutôt, beaucoup répondent résolument : non. Examinons leurs raisons.

Voici, par exemple, Locke. D'après lui, une partie de nos idées sont conformes à la réalité : ce sont nos idées simples, lesquelles, n'étant pas le produit de l'activité de notre esprit, viennent des objets extérieurs et les représentent exactement. Mais il n'en est pas de même, dit-il, des relations qui sont établies par nous entre les notions simples. Locke pense avoir ainsi assuré le caractère réel des « qualités premières » aux dépens des « secondes. » Mais il manque son but ; car les « qualités premières » elles-mêmes consistent en relations, ce qui les fait tomber sous le coup du verdict porté contre ces dernières. La conclusion conséquente en serait que rien ne peut être réel que ce dont on ne saurait rien dire. Un tel résultat étant inacceptable, nous devons reconnaître que Locke s'est trompé, en partant du préjugé que l'œuvre de l'esprit soit arbitraire et sans valeur réelle. Comme si l'homme établissait à son gré entre les idées toutes les relations qu'il peut lui plaire d'inventer ! Est-ce que, pour être

tout idéale, toute spirituelle, l'égalité entre la somme de deux angles droits et celle des trois angles d'un triangle en est moins nécessaire? Les mathématiques suffisent à elles seules pour réfuter l'opposition qu'on prétend établir entre ce qui est œuvre de l'esprit et ce qui est réalité. Sans doute l'homme possède, en de certaines limites, le pouvoir de penser comme il lui plaît (nous verrons plus loin qu'il a aussi, en de certaines limites, le pouvoir de faire ce qui lui plaît); mais il n'en résulte point que toute l'œuvre de son esprit soit, comme telle, entachée d'irréalité.

D'autre part, voici Kant, qui enseigne que tout ce que nous savons est œuvre de l'esprit, d'un esprit, ajoute-t-il, qui bien loin d'agir d'une façon capricieuse, obéit à des lois universelles et nécessaires. Mais cette dernière remarque n'empêche pas le grand philosophe allemand de déclarer que ce « monde de l'expérience » est purement subjectif, monde de phénomènes, absolument différent de la chose en soi. Résultat : tout ce que nous pouvons savoir de la réalité, c'est qu'elle n'est point ce qu'elle nous semble être.

Telle est l'impasse où l'on aboutit quand on se refuse à admettre que la réalité même est un produit spirituel, idéal de nature, et non matériel. Et pourquoi s'y refuse-t-on? Pourquoi se défie-t-on si généralement de « l'idéalisme? » Parce que l'on craindrait de perdre ainsi tout moyen de distinguer entre le réel et le chimérique; une fois que tout ne serait plus qu'œuvre d'esprit, tout, pense-t-on, ne serait qu'imaginaire. Mais il se trouve que ce sont précisément les systèmes non idéalistes qui sont incapables de fonder la possibilité d'un savoir réel, et par conséquent, d'établir une ligne de démarcation entre l'erreur et la vérité. Cette distinction trouve, au contraire, très facilement et très sûrement sa place au sein même de « l'œuvre de l'esprit. » Il n'est personne qui ne s'aperçoive que parmi les produits de son activité intellectuelle les uns sont des vérités scientifiques, tandis que les autres ne sont que « de pures idées, » comme on dit, employant ce mot en un sens dédaigneux et péjoratif. Les unes comme les autres consistent en des affirmations de

rapports, en des notions de relations ; mais ce qui distingue les unes des autres, c'est que les relations saisies dans le premier cas sont inaltérables, constantes, valables en tout temps et pour toute intelligence, tandis que les relations de l'autre espèce sont dépourvues de stabilité, variables, et, par suite, indignes de confiance. L'opposition du faux au vrai est donc très réelle, mais elle ne consiste pas dans une opposition entre ce qui est le produit de l'esprit et ce qui ne le serait point ; elle consiste dans une opposition entre les produits de l'esprit capables de subsister parce qu'ils sont conformes à l'ordre universel des relations dont nous sommes appelés à prendre conscience, et ceux qui, incompatibles avec ce même ordre, doivent tôt ou tard être éliminés. Remarquons, du reste, qu'en progressant, notre savoir ne se borne pas à faire disparaître nos erreurs, mais explique comment elles ont pu se produire; tel mécanicien de locomotive s'est trompé en prenant pour rouge un signal qui était vert : et la physiologie optique nous démontre les raisons de son illusion ; ainsi les relations variables et chimériques elles-mêmes finissent par pouvoir être rapportées à des relations fixes et réelles.

Avancer dans la voie de la connaissance, c'est tout simplement percevoir des rapports nouveaux que jusqu'ici nous n'avions pas encore découverts. Qu'est-ce à dire, sinon que le monde n'est pas autre chose qu'un cosmos spirituel, un tout organique dont les parties n'existent qu'en rapport les unes avec les autres, un système de relations, intelligibles à ma raison, quoique incomplètement reconnues par elle et ne se révélant à moi que graduellement?

Un tel univers a nécessairement pour principe un esprit ; puisque seul un esprit peut, nous l'avons vu, établir des relations. Mais ce n'est sûrement pas mon esprit qui est le principe du monde; ce monde, je ne le fais point, il s'impose à moi, je suis né dans son sein, j'en fais partie, et ce n'est que peu à peu que j'apprends à le connaître. Le principe du monde m'est infiniment supérieur, mais il doit m'être ana-

logue, en tant qu'esprit ; je ne risque pas de me tromper en disant qu'il est un moi conscient, éternel, déterminant le monde et non déterminé par lui, faisant pleinement ce que je ne fais que partiellement, connaissant pleinement et toujours ce que je ne connais que partiellement et petit à petit ; en sorte que, tandis que pour Dieu le monde est, pour nous l'on doit dire que le monde devient, et qu'il se peut comparer à un héritage dont nous prenons possession peu à peu.

Pourquoi en est-il ainsi ? pourquoi y a-t-il un monde ? pourquoi le Dieu éternel se manifeste-t-il dans l'univers et en moi-même ? Question insoluble, oiseuse, et que Green se refuse à scruter.

Mais, plus notre auteur se défend ainsi de toute prétention à nous dire *pourquoi* le monde existe, plus il réclame qu'on reconnaisse à son système métaphysique un caractère de rigueur scientifique. Il va de soi que les diverses vérités qu'il enseigne, par exemple l'existence de Dieu, ne sauraient devenir objets directs d'expérience ; elles ne peuvent pas non plus se démontrer par déduction, comme des conséquences dérivant de principes axiomatiques ; mais une chose n'est-elle pas considérée comme scientifiquement prouvée dès que l'admission de son existence se trouve être le seul moyen possible pour expliquer les faits constatés ? Or la métaphysique exposée par Green est, selon lui, la seule façon qu'il y ait d'expliquer *comment* le monde est tel qu'il est, et particulièrement comment l'homme peut être ce qu'il est.

Précisons ce qui concerne ce dernier. La pensée, la conscience de soi, que l'homme possède, n'est autre chose qu'une manifestation de la conscience divine en sa personne. Nous sommes des « modes » de Dieu, pourrait-on dire, ses enfants, semblables à lui ; notre existence comme êtres raisonnables est une participation à sa nature, participation en vertu de laquelle nous sommes capables de connaître le monde, qui n'est que l'objectivation des idées de Dieu, ses idées rendues manifestes. Mais alors, comment se fait-il que la conscience universelle, indépendante de toute condition de temps puisqu'elle est elle-même la condition du temps, ne se reproduise

en nous que sous une forme partielle et progressive? C'est que (encore une fois nous ignorons pourquoi, mais les faits nous obligent à reconnaître qu'il en est ainsi), en nous la nature divine prend pour « véhicule » un organisme animal; celui-ci a toute une série de développements à parcourir et de modifications à éprouver pour pouvoir servir à ces hautes fonctions. Nous avons donc une histoire. Qu'on se borne à entendre par là les phases de notre développement personnel, ou qu'on prétende remonter plus haut et, selon l'hypothèse évolutionniste, voir dans les humains les rejetons perfectionnés de quelque race animale antérieure, peu importe; ce qu'il faut comprendre, c'est qu'en réalité ce n'est point, et ce ne fut jamais, la conscience elle-même qui eut une histoire: elle n'en peut avoir; notre prétendue histoire mentale n'est que l'histoire du processus par lequel notre organisme animal est devenu et devient chaque jour davantage un véhicule de la conscience éternelle. On se méprend sur ce qu'est l'homme, non pas seulement quand on le considère comme un pur animal, mais même quand on parle de lui comme étant en partie un animal, un produit de la nature. Une comparaison expliquera ce que nous venons de dire. Il y a dans tout corps vivant certaines structures mécaniques au service de la vie, et l'on peut, en certains cas et pour de certains desseins, trouver expédient d'étudier ces mécanismes en faisant abstraction du reste de l'organisme auquel ils appartiennent; mais nul ne songerait à dire pour cela que l'être vivant soit en partie une machine et en partie autre chose. Tout pareillement, j'ai à mon service, — et j'ai pour condition d'existence, — un organisme animal, mais *je ne suis point* animal du tout; et, bien loin que mon être conscient soit le produit de la vie animale, les processus animaux mis au service de mon être conscient cessent, par ce fait, d'être eux-mêmes purement « naturels[1] ».

[1] Il se peut qu'il y ait déjà chez les animaux un commencement de manifestation de la conscience. Elle serait alors à expliquer chez eux comme chez nous, et grâce aux lumières que nous donne l'analyse de notre conscience. Quant à essayer inversément d'expliquer notre conscience, — que nous connaissons, — par celle

Nous venons de conquérir le terrain nécessaire à l'établissement d'une morale digne de ce nom, c'est-à-dire qui soit autre chose qu'une branche des sciences naturelles et empiriques, dotée indûment d'un tel titre. Nous venons, en effet, d'établir la liberté de l'homme conscient vis-à-vis de la nature, cet ensemble de relations qui, bien loin d'être causes de la conscience, n'existent que pour elle et par elle. Il était opportun d'établir ainsi tout d'abord la vérité de notre thèse dans le domaine de la connaissance; car c'est à tort qu'on se figure parfois que la controverse relative au déterminisme concerne la seule sphère des actions: on ne sauvera point la liberté dans ce domaine, si l'on a commencé par la sacrifier dans celui du savoir, où notre activité se déploie, tout aussi bien qu'ailleurs, en manifestant son caractère spontané, extranaturel et supratemporel. Mais, si utile qu'elle fût, cette étude de l'homme en tant qu'intelligence capable de connaître le monde, n'est que préliminaire; nous devons maintenant analyser une autre fonction de l'homme et le voir agissant sur le monde pour le modifier.

La conscience divine ne se borne pas à avoir des idées, elle les manifeste; elle n'est pas seulement consciente, elle est créatrice. Participant à la conscience divine, l'homme participe donc aussi à la puissance créatrice; il opère avec liberté. Cette liberté que possède l'homme, ce pouvoir qu'il a d'agir « de lui-même », ne saurait être expliqué comme un résultat du concours des phénomènes; il n'est point un anneau dans la chaine du devenir naturel; et voilà pourquoi nous ne pouvons le connaître que par l'exercice même que nous en faisons[1]. Il n'est autre chose, encore une fois, qu'une révélation

des animaux, où nous ne pouvons pénétrer, ce procédé, très recommandé aujourd'hui, est absurde; car il revient à vouloir expliquer *ignotum per ignotius*.

[1] Ici encore Green rappelle avec insistance que l'observation interne (*self-reflexion*) est la seule méthode possible pour saisir la nature de l'esprit. Quelque valeur scientifique que puissent avoir des recherches appartenant à la zoologie comparée ou à la physiologie, il serait absolument illégitime de vouloir s'appuyer sur elles pour en tirer des conclusions contraires à la réalité de cette vie cons-

de Dieu en nous. Green, remarquons-le en passant, prend une position résolument hostile aux systèmes qui n'admettent un Dieu que pour le déclarer aussitôt absolument inintelligible; sa philosophie fait contraste, à cet égard comme à bien d'autres, avec celle de Spencer, qui prétend satisfaire notre besoin religieux en nous accordant l'existence de « l'inconnaissable ». Non, Dieu se révèle; Raison éternelle, il se manifeste dans l'esprit de l'homme, qu'il touche, sur lequel il agit, qu'il pénètre si intimement qu'il « devient l'esprit de l'homme », communiquant à celui-ci le pouvoir d'agir aussi bien que le pouvoir de connaître. Emanés d'un même foyer, ces deux pouvoirs sont absolument homogènes; il n'y a pas en nous une faculté éthique différente de la raison; le supposer, ce serait détruire l'unité du monde, c'est-à-dire nier Dieu. Non, le monde est un, et, par conséquent, la loi à laquelle nous sommes appelés à obéir n'est pas autre chose que la vérité même de notre nature, l'énoncé du rapport de notre individu avec l'ensemble des êtres créés et avec la conscience éternelle. En un mot, notre conscience morale c'est notre raison en tant qu'elle nous présente l'idée d'un bien à poursuivre: la raison, — source de tout savoir quel qu'il soit, — qui, tout en nous rendant capables de nous connaître comme soutenant actuellement certaines relations avec le monde, nous fait aussi concevoir la possibilité d'entrer dans de nouvelles relations, meilleures et, dès lors, désirables.

Tout cela ne se réalise que graduellement; cet organisme animal, qui, chez l'homme, sert de véhicnle à la Raison divine, manifeste sa présence dans le domaine moral comme dans le domaine intellectuel. Ce que sont pour ce dernier les mouvements reçus par les organes des sens, les « besoins » (*wants*) le sont pour notre volonté. Tout acte accompli par nous est le produit du « motif » le plus fort, selon nous, en ce moment-là; il est chimérique de se représenter un vouloir

ciente, qui est notre premier objet de certitude. Ce sont, au contraire, ces hypothèses physiologiques qu'il faudra déclarer fausses et remanier, si elles aboutissent à des conséquences inconciliables avec les faits évidents de notre vie intérieure.

sans motif, et l'on ferait par conséquent fausse route en prétendant mettre une telle notion à la base de l'éthique. Mais ce qui est capital c'est de ne point confondre les motifs avec les besoins. Pas plus que les candidats à une place ne sont encore des élus, pas plus ces impulsions ou besoins, qui mènent l'animal inconscient, ne sont les maîtres de notre moi conscient; celui-ci, du haut de sa nature supratemporelle, les domine, et il s'en distingue : il voit ces forces colluctantes aller et venir devant lui, tout en demeurant lui-même, et ce ne sera que celles qu'il aura adoptées comme pouvant le satisfaire, lui, qui seront, par le fait de cette adoption, transformées en « motifs », d'où résulteront des actes. Le besoin qui affecte le plus fortement un homme est bien loin d'être toujours celui que cet homme prend pour « son » objet et auquel il travaille à répondre. Au moment même où l'homme se décide à telle ou telle action, il peut ressentir de vives inquiétudes au sujet des conséquences de son acte, il peut souffrir dans l'accomplissement de cet acte, il peut avoir des doutes sur la légitimité de cet acte, mais tous ces sentiments, toutes ces pensées restent en lui sans être lui : le seul mobile d'action qui lui soit devenu vraiment personnel, c'est celui qu'il a adopté pour motif et qu'il traduit actuellement en acte. Le motif n'est donc pas un produit naturel, une résultante mécanique ou physiologique du conflit des besoins, c'est une œuvre de la conscience, une création du moi. La volonté n'est pas une forme de l'activité animale, et ce n'est pas non plus, dans l'homme, une faculté spéciale, coordonnée à d'autres, c'est l'homme même marchant à la réalisation de son but, à la réalisation de l'idée qu'il se fait actuellement de la satisfaction possible de son être.

Cette idée que se fait le moi de ce qu'il doit poursuivre pour y trouver son vrai bien, de ce qu'il doit faire pour se réaliser pleinement lui-même, va se modifiant au fur et à mesure que le moi s'affirme ainsi dans ses actes. C'est de cette façon, par l'œuvre de la liberté et non par un résultat nécessaire des circonstances, que se forme le « caractère ». Mais il est clair que ce développement de la conscience dans

notre individualité ne se sépare pas du développement de la conscience autour de nous. Notre moi n'est point une chose abstraite, purement logique; moi actuel, réel, concret, il est engagé dans diverses relations de famille et de société; c'est un agent qui a à réaliser ses capacités dans un milieu spécial, dans des conditions données; et, celles-ci allant en se transformant, le contenu de l'éthique se modifie, lui aussi; ce que notre raison nous indique à chaque moment comme but, ce n'est donc pas proprement « le bien » (absolu), mais un « mieux » (*better*), une amélioration, et elle nous révèle elle-même que ce ne sera là qu'une étape dans la marche vers « le meilleur » (*the best*).

Ces prémisses posées, Green est en mesure de repousser l'éthique empiriste, qui ne connaît d'autre critère des actes humains que la somme plus ou moins grande de plaisir ou de peine qu'on présume en devoir résulter. Il condamne aussi cet utilitarisme évolutionniste qui, tenant la conduite de l'homme pour un simple effet des causes antécédentes, n'a pour tout moyen d'information morale qu'un regard porté en arrière sur la série des changements par lesquels notre race a passé avant d'arriver au point où nous la voyons aujourd'hui. Ces prétendues morales ne sont point des morales; et si elles n'en sont point, c'est qu'elles s'inspirent d'une psychologie et d'une métaphysique absolument insuffisantes; il n'est pas vrai que le ressort de l'acte humain soit de l'ordre des causes efficientes, c'est une cause finale; il n'est pas vrai que l'homme avance sur le chemin du progrès moral en vertu d'une force aveugle qui, pour ainsi dire, le pousse par derrière: il marche en faisant effort pour la réalisation d'un idéal qui brille devant lui. Si cet idéal s'offre à nous comme possible, c'est qu'il est présent à titre de réalité dans la conscience éternelle, dans le moi divin, qui se reproduit graduellement dans notre moi humain. « Quand on parle d'un sujet comme engagé dans un développement progressif conformément à une certaine loi, il faut accorder que la fin vers laquelle tend le développement du dit sujet existe déjà pour quelque conscience. Quand nous disons d'un être

qu'il est en lui-même, potentiellement, quelque chose de plus que ce qu'il réalise à l'heure actuelle, cela implique que, relativement à certaine conscience, cet être est éternellement ce que, relativement à d'autres, il est en passe de devenir. D'un état de vie ou de conscience non encore atteint par un sujet qui en est capable, il faut avouer qu'actuellement il n'existe pas, pour ce qui concerne ce sujet-là; et s'il n'y avait pas quelque autre conscience pour laquelle il existât dès maintenant, nous devrions ajouter qu'il n'existe absolument pas: le déclarer *possible* serait, en pareil cas, employer un mot vide de sens. »

Remarquons que, s'il est résolument opposé à l'utilitarisme, Green, d'autre part, refuse de prendre avec Kant pour seul critère de la valeur d'un acte l'intention de l'agent. Il y a de la vertu, sans doute, dans tout effort vers le bien, même quand ce bien est conçu d'une manière erronée; mais c'est une vue abstraite et fausse que celle qui, dans les jugements moraux, ne veut pas tenir compte du plus ou moins d'exactitude avec lequel l'agent moral a compris ce qu'est le but à poursuivre et par conséquent s'en est rapproché.

Si l'idéal de la vie humaine est, ainsi que nous l'avons dit, conçu actuellement par Dieu d'une façon claire et complète, il ne se révèle à nous que peu à peu. Nous ne saurions donc prétendre à nous en faire une représentation adéquate; mais nous pouvons au moins nous tenir pour assurés qu'il ne saurait consister en une vie dépouillée de tout caractère personnel; bien des aptitudes actuelles de notre être devront disparaître, sans doute, comme fonctions appartenant à des formes de vie inférieures et par conséquent provisoires; mais il ne faut point compter dans ce nombre la conscience de nous-mêmes et nous figurer que notre terme final soit l'absorption de nos individualités dans quelque grand tout anonyme. On a souvent accusé Green de conduire à cette conséquence, on l'a souvent taxé de panthéisme. M. Fairbrother établit victorieusement le tort de ces critiques. Il peut invoquer à cet égard l'essence même d'une philosophie qui tient le fait de notre conscience personnelle pour le plus évident

de tous, qui le présente comme celui dont la réalité doit servir de base à toute inférence subséquente. Mais il y a plus : en maint passage Green déclare avec une clarté parfaite que ce n'est qu'en des personnes que Dieu, étant ce qu'il est, peut se manifester véritablement. Il y a, sans doute, quelque chose de mystérieux, d'incompréhensible, dans le fait de sa manifestation en d'autres êtres que lui-même, — nulle philosophie qui n'aboutisse à quelque mystère ; le tout est de savoir si le mystère auquel nous nous arrêtons est bien la seule et nécessaire conclusion à laquelle conduise l'étude du monde existant ; — mais, une fois accepté le fait que Dieu se manifeste aujourd'hui dans nos personnalités imparfaitement développées, il n'y a aucune raison pour douter qu'il puisse compléter cette manifestation de lui-même dans nos personnes pleinement épanouies. Et si l'on objecte qu'on ne voit pas comment jamais ce but pourrait être atteint dans les conditions de vie qui nous sont faites ici-bas, la seule chose résultant d'une telle remarque serait que nous avons à compter sur une existence à venir, meilleure que celle de la terre.

L'idéal moral est donc indissolublement attaché à l'existence d'êtres personnels ; le bien final est une « perfection de caractère » c'est-à-dire de volonté individuelle ; toute valeur morale est relative à cette valeur-là ; c'est elle qui sert de norme pour apprécier tout le reste, et c'est elle qui, dans son effort pour se réaliser, engendre tout le reste : lois, institutions, ordre social. En effet, pour être, comme nous venons de le voir, relatif à des personnes, l'idéal moral n'en est pas moins social. « Sans société, pas de personnes », dit Green. Le moi moral éprouve, dès les débuts de son éveil, l'impossibilité d'atteindre à sa satisfaction sans que soit assurée aussi la satisfaction d'autres personnes, avec qui il se sent uni comme le sont entre eux les membres d'un même corps. Peu à peu les limites de ce corps social vont s'étendant à nos yeux, peu à peu nous prenons plus nettement conscience du plan divin qui lie le bien de chaque personne humaine à celui de toutes les autres ; éclairés par le spectacle des grandes

vies, par la lecture des nobles écrits, par les influences moralisantes qui se dégagent de la société constituée, par le culte et l'enseignement de l'Eglise, avec sa fraternité d'ordre supérieur, nous sentons s'élargir et s'élever notre idéal : nous aspirons à un état de choses où toutes les personnes humaines atteindraient leur plein développement dans une parfaite harmonie des unes avec les autres, chacune contribuant au bien de ses semblables tout en atteignant le sien propre.

Il vaut la peine d'interrompre un instant notre exposé, — qui, du reste, approche de son terme, — pour relever un des principes qui dominent la philosophie de Green et qui, manifestant sa présence dans les diverses parties du système, contribue à en assurer la belle unité. « L'intégration », dit M. Fairbrother, opposée à la désintégration, voilà le trait caractéristique de sa pensée; le monde est un tout organique comprenant des parties constitutives, et non point un aggrégat mécanique, une masse de choses ou de phénomènes; la pensée est un ensemble d'idées coordonnées dans et par l'unité souveraine du moi, et non point un amas de sensations discontinues, successives, s'agglutinant entre elles au gré de leurs rencontres accidentelles; l'humanité, enfin, est comme l'embryon d'une société morale, qui tend à son futur et plein épanouissement, et non point une cohue d'individus entre lesquels le conflit des intérêts personnels établit tant bien que mal certains états d'équilibre instable. En psychologie, en métaphysique, en morale, partout la même notion organique et téléologique, qui voit dans le tout l'explication des parties et dans l'existence d'un parfait actuel la condition de la possibilité du progrès au sein de l'imparfait. Tout cela fait penser à Aristote; M. Fairbrother le remarque et dit qu'on pourrait donner pour épigraphe à la philosophie de Green ce mot du Stagirite: ἐσμὲν ἐνεργείᾳ. Nous ajouterons que cela fait penser aussi à Krause et à I. H. Fichte; une distance analogue à celle qui sépare leur « panenthéisme » du panthéisme hégélien, sépare aussi Green de Hegel, auquel il doit beaucoup peut-être, mais avec lequel on a eu trop souvent le tort de le solidariser outre mesure. Ajoutons, on l'aura déjà

remarqué d'ailleurs, que la philosophie de Green tire un intérêt très particulier du milieu dans lequel elle a vu le jour; ni Hegel, ni Krause, ni I. H. Fichte (puisque nous avons cité ces noms), n'avaient devant eux, lorsqu'ils développaient leurs théories, les adversaires avec qui Green eut à compter. Relever les droits de l'unité organique vis-à-vis de ce qu'on pourrait appeler l'atomisme psychologique du phénoménisme, de l'empirisme, de l'utilitarisme anglais, telle est la mission dont il s'est vaillamment acquitté.

La « politique » de Green se rattache étroitement à sa morale. Ni Spinoza ou Hobbes, ni Locke ou Rousseau ne lui paraissent avoir indiqué d'une façon exacte et suffisante le fondement sur lequel repose l'Etat. Y voir un simple produit de la nécessité, et confondre le droit avec la force, c'est tomber dans l'erreur anti-téléologique qui fait de l'homme un être purement « naturel », n'ayant point de devoirs mais seulement des pouvoirs. Nous avons vu que c'est par l'action de la pensée seulement que surgit l'opposition du bien et du mal; le droit, lui aussi, et l'existence de l'Etat, qui l'implique, sont des produits rationnels; un droit n'est qu'une « idée » que les hommes ont les uns des autres, ce qui n'empêche pas qu'un droit ne soit tout ce qu'il y a de plus réel. D'autre part, il est non moins faux d'affirmer l'existence de « droits naturels », si l'on entend par là de prétendus droits que l'individu posséderait par naissance, antérieurement à l'organisation de la société, et dont il abandonnerait à cette dernière, en y entrant, une portion plus ou moins considérable. Droits et devoirs sont des notions corrélatives à celle de société: ceux-là sont nécessairement contemporains de celle-ci; mais, celle-ci étant inséparable de l'existence même de l'homme, lequel est, comme l'a si bien dit Aristote: φύσει πολιτικός, il est exact, en ce sens, de parler de droit « naturel »: en effet, le droit, comme l'existence même de la société, a son fondement dans la nature (spirituelle) de l'homme.

L'homme a pour idéal moral, nous l'avons dit, de vivre comme membre d'une société dans laquelle chacun contribue

au bien de tous. Or les lois, les institutions civiles, l'Etat, en un mot, fournissent à l'homme les conditions qui lui rendent possible la réalisation de cet idéal. C'est grâce à cette organisation, qu'au lieu d'être le jouet des forces extérieures, il peut plus ou moins librement donner essor aux capacités morales qui sont en lui. L'homme a dès lors des obligations envers le corps social, il a des relations à soutenir non plus seulement avec ses semblables, les individus composant l'Etat, mais avec l'Etat lui-même, considéré comme tel; et ces obligations politiques sont au fond de nature morale. C'est parce que les citoyens ont une conscience plus ou moins claire du rôle éthique de l'Etat, qu'ils acceptent celui-ci et obéissent à ses lois. « La volonté, non la force, est la base de l'Etat » (*Will, not force, is the basis of the State*). Même dans la monarchie la plus autocratique les volontés du souverain ne sont respectées que parce qu'on se les figure en accord avec l'intérêt général; quand, là ou ailleurs, le peuple acquiert la vive persuasion que le pouvoir favorise des intérêts privés aux dépens des intérêts généraux, il ne tarde pas à se révolter.

Pour répondre à la mission qui constitue sa raison d'être, l'Etat doit donc favoriser l'accomplissement de l'idéal social par chacun des citoyens; c'est dire qu'il doit les traiter en êtres moraux, en personnes raisonnables, qu'il doit leur assurer toute la liberté possible; les prescriptions par lesquelles il limite cette liberté, les ordonnances par lesquelles il intervient dans le domaine de la responsabilité morale des citoyens, ne se justifient qu'en tant qu'elles ont pour but de procurer en définitive plus de liberté générale: ainsi quand l'Etat contraint les parents à instruire leurs enfants, pour que ceux-ci puissent devenir moralement libres, ainsi encore quand on protège l'ouvrier contre l'exploitation capitaliste, ainsi enfin quand, pour empêcher la destruction de la paix sociale et de tous les biens moraux qui en découlent, on séquestre les fous, on emprisonne ou même exécute les criminels.

Si l'Etat a pour but, selon Green, de favoriser la liberté de

l'individu, et si, par conséquent, il faillit à sa vocation dès qu'il en devient l'oppresseur, d'autre part, il ressort du système de notre auteur, que l'individu ne peut avoir à proprement parler de droit contre l'Etat ou à son égard. Nous ne sommes jamais autorisés à nous rebeller contre lui au nom de nos intérêts personnels lésés: frauder le fisc parce que les lois douanières nous paraissent, ou même sont réellement oppressives, ce n'est point remédier au mal, c'est y en ajouter un second. Mais ce qui a des droits contre l'Etat, tel qu'il est actuellement constitué, — si imparfait, si éloigné de répondre en tout à sa destination, — c'est l'Etat idéal, c'est l'Etat à constituer. Au nom de celui-ci et en sa faveur l'individu peut et doit lutter contre tout ce qui dans les lois actuelles compromet l'épanouissement moral de la société; c'est alors non par égoïsme mais par vertu que le citoyen se rebelle, et c'est au profit de l'Etat qu'il lui refuse obéissance.

Nous avons suivi notre guide jusqu'au bout, sans faire, il est vrai, à chacune des parties du système de Green une place exactement portionnelle à celle qu'elle occupe dans l'exposé de M. Fairbrother. Mais le secours de celui-ci nous manque au moment d'achever notre course. Très riche, comme on a pu s'en rendre compte, le livre que nous venons d'analyser présente pourtant une lacune, — intentionnelle, sans doute, — il ne renferme aucun chapitre sur les opinions religieuses de Green. Remédions à ce silence, en une mesure au moins, à l'aide des quelques pages que M. O. Pfleiderer a consacrées à ce sujet dans son *Histoire de la théologie protestante*[1]. Peu de mots suffiront d'ailleurs, Green n'offrant guère autre chose en ces matières qu'une variation sur le thème connu dont s'est généralement inspirée la théologie spéculative issue de Hegel.

On a pu constater que la relation établie par Green entre Dieu et l'homme est à la fois très intime et d'ordre très élevé;

[1] *Die Entwicklung der protest. Theologie in Deutschland seit Kant und in Grossbritannien seit 1825*, von Otto Pfleiderer (Freiburg i. B. 1891), pag. 425-430.

nous sommes, selon lui, participants de la nature divine, de cette nature spirituelle, consciente et morale; toutes les aspirations profondes de notre être viennent du Très-Haut et vont à lui: vérité à laquelle notre philosophe ne craint pas de donner pour expression une formule saisissante mais facile à mal interpréter: « Dieu est notre moi possible, notre moi idéal. » Or l'essence du christianisme ne consiste-t-elle pas précisément dans l'assurance que Dieu n'est point une puissance étrangère et lointaine, mais notre Père, celui de qui nous pouvons dire que son esprit est en nous, celui pour qui nous vivons en vivant pour nos frères; dans la persuasion que vivre ainsi c'est être vraiment libre, parce que l'esprit divin auquel nous obéissons constitue notre moi le plus intime; dans la certitude enfin que par cette communion avec le Dieu vivant notre personne acquiert la vie éternelle? Green se croit donc absolument d'accord avec la foi chrétienne, foi qui ne saurait en aucune manière entrer en conflit avec la science, car aussi bien que cette dernière elle a sa source et sa garantie dans la raison humaine, révélation en nous de l'éternelle et divine raison. Mais cette vérité immédiatement certaine et de nature toute spirituelle, l'Eglise la présente enveloppée sous des formes imagées, nécessairement imparfaites; cette révélation progressive de Dieu dans l'âme humaine à travers tout le cours de l'histoire, l'Eglise en fait le résultat d'un certain nombre d'événements particuliers, au caractère exceptionnel, miraculeux. Or, sans compter que de tels événements sont impossibles, comment ne pas voir que l'admission de leur réalité ne saurait constituer en tous cas qu'un acte d'ordre intellectuel, sans lien avec la valeur morale de l'homme, avec son caractere religieux? La tâche de l'apologétique est donc de dégager la religion de toute alliance compromettante avec ces caducs accessoires[1].

La gloire et la force du christianisme, dit encore Green, ne

[1] J'ai dit ce que je pense de semblables tentatives dans: *Quelques réflexions sur le caractère historique du christianisme*, publiées dans le compte-rendu de la *Sixième conférence de Sainte-Croix* (Lausanne, Viret, 1901), pages 68-95, et

consistent point à se montrer exclusif, mais bien plutôt à embrasser largement tous les éléments de la vie spirituelle de l'humanité. Il ne faut pas vouloir l'emprisonner à jamais dans la forme particulière qu'il a pu revêtir à tel ou tel moment de son histoire. Ses sources sont aussi anciennes que notre race elle-même. Et, si l'on ne veut pas remonter jusque-là, l'idéal conçu par un Platon ou un Aristote[1] n'était-il pas pour le fond identique à celui que nous concevons nous-mêmes, avec plus d'ampleur il est vrai? Les vertus que recommandaient ces philosophes sont encore celles que nous prêchons, mais en leur donnant des applications plus nombreuses et plus vastes; et ceux qui viendront après nous continueront ce même travail d'extension et de sublimation. Il y a eu dans les siècles passés de grandes et hautes personnalités qui ont avec une intensité toute particulière contribué à l'épanouissement de ce saint idéal: tel au premier rang Jésus; outre l'œuvre réelle accomplie par lui en personne, ce fidèle témoin de Dieu a fourni à l'auteur anonyme du quatrième évangile le thème d'un portrait idéal où le divin et l'humain, l'esprit et le symbole, s'unissent de manière à constituer la plus riche source d'édification religieuse. Malheureusement l'Eglise traditionnelle a donné une telle prépondérance à la forme sur le fond, que le philosophe ne saurait guère demeurer en communion avec elle, mais l'amour confiant, éveillé dans son cœur par l'image biblique du Christ, subsiste par sa propre valeur, une fois qu'il a pris naissance, et ce sentiment n'offre aucune prise ni aux critiques de la science ni aux doutes d'ordre historique.

données en résumé et par fragments dans la *Liberté chrétienne*, numéro de décembre 1900.

[1] Voir Fairbrother: *op. cit.* p. 89 et suiv.

BULLETIN

THÉOLOGIE

Ad. Harnack. — L'essence du christianisme [1].

Après avoir été suivies, l'hiver passé, par un auditoire régulier de six à sept cents étudiants de toutes les Facultés, ces conférences ont trouvé dès leur publication un accueil chaleureux bien au-delà du public universitaire, et ont paru déjà en quatrième édition. Le sujet et la personnalité de l'auteur les recommandaient déjà à l'attention ; M. Harnack lui-même les désigne, nous disent les éditeurs, comme donnant la quintessence de ses connaissances religieuses, théologiques et historiques. Les lecteurs de l'*Histoire des dogmes* se réjouiront les tout premiers de trouver dans ce petit volume un vivant résumé de la pensée du grand historien. Ce n'est pas cependant au public exclusivement théologique que s'adressait ce cours ; une ordonnance nette et simple, un langage limpide et, autant que possible, laïque, le rendent accessible à tout lecteur cultivé et réfléchi. C'est de ce point de vue aussi qu'il faut juger la récente publication; l'auteur s'est interdit d'entrer dans des discussions et développements par trop théologiques; l'eût-il voulu que le temps ne le lui eût pas permis.

Il s'agissait de présenter en seize heures l'essence du christianisme : entreprise périlleuse, mais c'est précisément ce qui fait la valeur de cet ouvrage. « Il n'est pas inutile d'embrasser une fois du regard les traits principaux, les points élevés du relief, et de considérer la matière énorme en une concentration qui rejette à

[1] *Das Wesen des Christentums*, sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten im Wintersemester 1899-1900 an der Universität Berlin gehalten, von Adolf Harnack. — Leipzig, J.-C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 190 pag.

l'arrière-plan tout ce qui est secondaire. » Dans un tel sommaire, il sera facile probablement de découvrir des lacunes, mais il serait injuste de s'y arrêter trop; bien plus, le centre même autour duquel M. Harnack groupe ses matériaux et la méthode de son groupement peuvent être indéfiniment discutés, au nom des différentes écoles théologiques. Mais on en sera détourné par le ton intentionnellement modéré qui règne dans toutes les pages de cette étude, écartant partout la polémique et la critique destructrice, pour rechercher ce qui édifie et ce qui convainc. Ce sont ses expériences les plus précieuses que le maître livre ici au public, sans abandonner, il est vrai, la réserve scientifique, et pourtant avec une chaleur d'expression et une conviction vraiment bienfaisantes. Dans sa préface, il nous dit lui-même : « Le christianisme évangélique consiste en une foule de tendances et de communions ecclésiastiques. Mais celles-ci, pour peu qu'elles réfléchissent sérieusement à ce qui leur a été donné, à ce qui fait leur vie, doivent sentir qu'elles sont profondément unies. Puisse-t-il être donné à cet exposé de fortifier la conscience de cette unité spirituelle. Ce qu'elle veut servir, c'est la science et la paix, et non la dispute ! »

Qu'est-ce que le christianisme? On le pressent, c'est en historien que M. Harnack va répondre à cette question. Il se défend dès l'abord de vouloir faire de l'apologétique, et il est vrai qu'il repousse toute spéculation sur la philosophie de la religion, son essence et sa nécessité. Mais il va sans dire que par sa nature même une entreprise de ce genre est une apologie; elle l'est par l'accent convaincu qui la pénètre, et le but définitif ressort nettement de bien des pages qui proclament l'absolue supériorité de la religion chrétienne; ainsi, page 41, « on voit... que l'Evangile n'est pas simplement une religion positive comme les autres, qu'il n'a rien de statutaire et de particulariste, que c'est donc la Religion même. Il peut régner en tous et il n'est enfermé dans aucun élément terrestre de façon à en être solidaire. » Et plus loin, page 82 : « C'est ici le message le plus profond et le plus large, qui saisit l'homme à sa racine et, dans le cadre du peuple juif, s'adresse à toute l'humanité : le message de Dieu le Père. Il n'est pas caduc, son contenu véritable se dépouille facilement de l'enveloppe nécessaire des formes historiques. Il n'a pas vieilli, mais triomphe aujourd'hui encore, fort et vivant, dominant tout le passé. Et celui qui l'a proclamé n'a encore cédé sa place à personne et donne tou-

jours à la vie des hommes son sens et son but, — lui, le Fils de Dieu. »

Où irons-nous puiser l'essence du christianisme? Avant tout, évidemment, dans la personne de Jésus-Christ et dans son Evangile. Mais avec raison M. Harnack ne s'en tient pas là. Toute personnalité puissante révèle une partie de sa valeur en ceux sur lesquels elle a agi. Nous trouverons ce reflet de l'action du fondateur dans l'étude de la première génération de disciples. L'historien va plus loin encore et fait suivre cet exposé d'un bref examen de l'histoire du christianisme. Car, dit-il, il ne s'agit pas d'une doctrine, mais d'une *vie*; et Christ lui-même était convaincu que cette religion produirait dans l'avenir de plus grandes choses encore qu'au temps de la fondation. « Pour connaître à fond une plante, nous devons considérer non seulement sa racine et son tronc, mais aussi son écorce, ses branches, ses fleurs,... » et ses fruits, ajouterons-nous.

Il en résulte tout naturellement deux parties d'égale dimension, dont la première étudie l'Evangile lui-même et la seconde son action dans l'histoire. Cette dernière rentrait davantage dans l'enseignement habituel du professeur; la première n'en est que plus digne d'attirer l'attention, d'autant que le sujet en est plus palpitant. Il ne peut être question pour nous d'en donner un compte rendu complet : comment résumer ce qui veut déjà être une essence? Bornons-nous à suivre les grandes lignes et à relever quelques traits ici et là.

Avant d'aborder la prédication de Jésus, quelques questions préliminaires. Les sources? ce seront presque exclusivement les synoptiques. On verra plus loin l'importance qu'a ce fait pour le jugement final de M. Harnack. Puis la question du surnaturel, que l'auteur aborde avec beaucoup de prudence et un peu d'obscurité; il n'oppose pas au miracle une négation philosophique, mais après quelques restrictions historiques concernant la crédulité des contemporains et la notion du miraculeux, il fait des concessions qui semblent laisser place à bien des faits évangéliques déconcertants pour le sens commun. « Nous avons la conviction inébranlable que ce qui arrive dans le temps et l'espace est soumis aux lois universelles du mouvement, qu'il n'y a donc pas de miracles dans ce sens (rupture de l'enchaînement naturel). Mais nous reconnaissons aussi que l'homme religieux est certain qu'il n'est pas enfermé dans un cours naturel aveugle et brutal, que ce cours

naturel sert à des buts supérieurs, qu'enfin l'on peut aller à sa rencontre (*ihm begegnen*) par une force intérieure et divine, de façon que tout serve au plus grand bien. Cette expérience sera toujours conçue comme un miracle dans les événements particuliers. Elle est inséparable de toute religion supérieure.... Et comme nous vivons tous en première ligne non dans des concepts, mais dans des intuitions et dans une langue imagée, comment éviter de concevoir le divin et ce qui conduit à la liberté comme une force puissante qui intervient dans l'enchaînement naturel, le brise ou le suspend? » Cependant, ce qui lui importe surtout est de montrer aux lecteurs la place secondaire du miraculeux dans la foi chrétienne.

Nous arrivons à la personne de Jésus, introduite par un portrait sympathique du Précurseur. Et immédiatement nous abordons la prédication de Christ; et nous savons que « derrière chacune de ces maximes le Christ est là lui-même; » qu'elles ont puisé toute leur force dans son exemple constant, qu'il en a été la réalisation vivante. On ne peut s'empêcher cependant de trouver que la figure du prédicateur s'efface un peu derrière son enseignement, et que l'essence du christianisme en reçoit un caractère d'abstraction trop prononcé.

Le contenu de l'Evangile s'exprime dans trois grands cercles : 1° le règne de Dieu et sa venue; 2° Dieu le Père et la valeur infinie de l'âme humaine; 3° la meilleure justice et le règne de l'amour. Puis, dans un second chapitre, nous considérons la position de l'Evangile dans ses principales applications de détail, soit 1° l'Evangile et le monde, ou la question de l'ascèse; 2° l'Evangile et la pauvreté, ou la question sociale; 3° l'Evangile et le droit, ou la question de l'ordre terrestre; 4° l'Evangile et le travail, ou la question de la culture; 5° l'Evangile et le Fils de Dieu, ou la question christologique; 6° l'Evangile et la doctrine, ou la question confessionnelle. Parmi les quatre premières, relevons spécialement l'importance que M. Harnack donne à la question sociale, et la réponse qu'il fait à propos de la culture aux reproches adressés à l'Evangile, page 76 : « A supposer qu'il fût intervenu vivement dans ce domaine, n'aurait-il pas paru s'embarrasser de ces aspirations? Le travail, l'art, la science, la culture n'existent pas *in abstracto*, mais toujours dans une phase déterminée d'un temps.... Mais les phases changent. Nous voyons quel fardeau a été pour l'Eglise catholique l'alliance avec une époque particulière de la culture. »

Les deux dernières questions de ce chapitre sortent absolument

de ce cercle de sujets pratiques; ce sont plutôt problèmes d'introduction, et il est clair que si l'auteur les place de la sorte en appendice, c'est qu'il a voulu par là-même marquer l'importance secondaire qu'il leur attribue. C'est sans doute la portion du livre qui prête le plus à la critique. Or, précisément, M. Harnack y est très catégorique. « Quelle position, demande-t-il, Jésus a-t-il prise lui-même vis-à-vis de l'Evangile qu'il annonçait? » Et après une étude des deux titres de Fils de Dieu et de Messie, aussi exacte qu'elle peut l'être en s'en tenant aux synoptiques seuls, il conclut: « Le Fils ne fait pas partie intégrante de l'Evangile annoncé par Jésus, mais bien le Père seul, » page 91. « La formule : « Je suis le » Fils de Dieu » n'a pas été introduite par Jésus lui-même dans son Evangile, et en l'y plaçant à côté des autres formules (*Sätze*), on ajoute quelque chose à l'Evangile. » On peut se demander si c'est faire assez de cas, non seulement de la tradition johannique, — qu'elle soit ou non apostolique, — mais de l'attitude prise par Jésus d'après la narration synoptique, de la scène de Césarée, de ses discours paraboliques et eschatologiques? Sans doute, la christologie en tant que système formulé est absente de l'Evangile ; mais le rôle central attribué à la personne de Christ comme médiateur et rédempteur n'a-t-il pas pour base des paroles et des actes bien précis du Maître lui-même?

En posant ces questions, nous avons passé insensiblement à la seconde partie, l'*Evangile dans l'histoire*, car c'est comme introduction à cette dernière que nous trouvons mentionnées la mort et la résurrection de Jésus-Christ. M. Harnack ne cache pas leur importance comme source de la foi victorieuse non seulement de Paul, mais de la communauté primitive. « C'est la mort de Jésus pour nos péchés et sa résurrection qui ont raffermi l'impression gagnée au contact de sa personne et ont donné à la foi ce sûr appui : Il est mort pour nous en sacrifice, et Il vit, » page 98. Evidemment, pour l'auteur, c'est surtout par son influence historique que la mort de Christ est importante; M. Harnack ajoute seulement : « Aucune réflexion rationnelle... ne pourra extirper des idées morales de l'humanité la conviction que l'injustice et le péché exigent une punition, et que partout où le juste souffre, une expiation humiliante et salutaire s'accomplit. » Cette pensée et d'autres de moindre importance ont conduit à la conviction inébranlable « que Jésus a accompli par sa mort quelque chose de décisif, et qu'il l'a fait « pour nous. »

Quant à la résurrection, M. Harnack distingue subtilement la

foi de Pâques du message de Pâques. Il abandonne le second, vu le peu de clarté des témoignages et se contente de la croyance à la résurrection, en affirmant : « C'est de ce tombeau qu'est née la foi indestructible à la victoire sur la mort et à une vie éternelle; » « la certitude... qui se rattache au tombeau du jardin de Joseph ne s'est pas évanouie, et la conviction que Jésus vit fonde aujourd'hui encore les espérances qui rendent supportable la vie terrestre. » Il y a dans ce point de vue une heureuse inconséquence. Comment le cadavre de Jésus a-t-il pu devenir le fondement de ces espérances de vie? A cette question le conférencier ne répond que d'une manière insuffisante, nous semble-t-il.

L'esquisse de l'histoire du christianisme qui remplit la seconde moitié du livre rend un brillant témoignage à la virtuosité du professeur berlinois. Il excelle à caractériser dans un langage concis et plastique à la fois les périodes marquantes de cette évolution, et sait faire à chacune des apparitions qui en déterminent les étapes sa place normale. En étudiant successivement le christianisme dans le siècle apostolique, dans le catholicisme naissant, dans les églises grecque, romaine et protestante, il se demande à chaque fois : qu'a produit cette période ou cette église ? Comment se caractérise-t-elle ? Comment l'Evangile y a-t-il été modifié, et dans quelle mesure y est-il conservé? Dans cet examen rapide l'appréciation de l'Eglise grecque orthodoxe nous a particulièrement frappé; on y sent l'écho des expériences et des souvenirs personnels du théologien, né dans les provinces baltiques. Il porte sur elle un jugement sévère. « Elle apparaît non comme une création chrétienne avec une enveloppe grecque, mais comme une création grecque avec une enveloppe chrétienne. » Cependant, partout nous voyons l'historien impartial disposé à reconnaître le bien où il se trouve, habile à poursuivre le fil rouge de l'Evangile dans la trame embrouillée. Il jette enfin sur le protestantisme moderne le même coup d'œil clairvoyant; profondément attaché aux principes de la réforme, il ne craint pas de dénoncer les déficits de son Eglise et les dangers qu'elle court. C'est cette équité et cette rigueur de jugement qui donnent à l'apologie de M. Harnack toute sa force, et qui amènent le lecteur à écouter avec confiance sa conclusion, que nous regrettons de ne pouvoir citer toute entière : « C'est la religion qui donne un sens à la vie; la science ne le peut pas.... C'est une chose merveilleuse que la science pure, et malheur à celui qui la dédaigne.... Mais aujour-

d'hui pas plus qu'il y a deux ou trois mille ans, elle ne donne une réponse à la question de l'origine, de la fin, du pourquoi de la vie. » Cette réponse ne se trouve que dans « la certitude de Dieu, du Dieu que Jésus-Christ a nommé son Père, et qui est aussi notre Père. »

CH. R.

JEAN MONNIER. — LA PREMIÈRE ÉPITRE DE L'APOTRE PIERRE[1].

Au commentaire annoncé dans le titre de ce livre s'ajoute une introduction développée, où l'auteur établit en particulier les points suivants. L'ouvrage apostolique a été écrit de Rome, désignée sous le nom mystique de Babylone (1 Pier. V, 13), suivant l'usage chrétien du temps. La date de la rédaction est ancienne, peut-être le commencement de l'an 64, avant l'explosion de la persécution néronienne ; M. Jean Monnier polémise avec succès, nous paraît-il, contre l'hypothèse d'une composition plus tardive ; il apprécie, en particulier, avec justesse la théorie récente de M. Ramsay. Pour le fond des idées, l'auteur de l'épître est Pierre ; mais Silas ou Silvain a servi de rédacteur (V, 12).— Quant au commentaire de M. Jean Monnier, il est soigné, consciencieux, bien documenté, reposant sur une étude très sérieuse du texte et de la littérature théologique de notre époque. Nous ne saurions aborder ici, cela va de soi, les détails de l'exégèse ; deux exemples suffiront. Le célèbre passage III, 18 à 20, est expliqué dans le sens d'une prédication de Christ aux trépassés, entre la mort du Sauveur et sa résurrection. Dans cette hypothèse, cependant, M. Jean Monnier ne réussit pas à faire voir, à mon avis, pourquoi ce message rédempteur aurait été restreint à la génération de Noé, ni dans quel but l'apôtre, qui montre à ses lecteurs leur responsabilité ici-bas, ajouterait néanmoins, — contrairement à son argumentation, — que si nous négligeons les appels de la grâce dans ce monde, il nous restera toujours un refuge dans l'au-delà. J'ajoute d'autre part que, si l'exégèse à laquelle se rattache M. J. M. laisse bien des points obscurs, aucune des interprétations de ce passage si vivement discuté n'est absolument satisfaisante. Autre sujet à

[1] *La première épître de l'apôtre Pierre*, commentaire par Jean Monnier, pasteur de l'Eglise réformée. — Mâcon, Protat frères, 1900. (En vente, à Paris, chez Fischbacher ; à Lausanne, chez M. Mignot.)

relever. M. J. M. estime qu'il est question, dans 1 Pier. I, 11, d'une activité positive du Christ personnellement préexistant et agissant dans l'histoire. Cette conclusion ne me semble pas ressortir du texte : si telle avait été la pensée de l'apôtre, il aurait dit « Christ, » comme le fait saint Paul, par exemple (1 Cor. X, 4; Philip. II, 5 et suiv.) et non « l'Esprit de Christ. »— Au reste, ce ne sont là que des détails : encore une fois ce commentaire est solide, approfondi; la traduction du texte est aussi digne d'éloges. En conclusion, nous recommandons vivement l'étude du livre de M. J. M., qui constitue un enrichissement sérieux de notre littérature théologique française. J. B.

Bartlet. — Le Siècle apostolique, sa vie, sa doctrine, son culte et sa politique[1].

Il nous vient d'Angleterre un bel et important ouvrage sur les premiers temps de l'ère chrétienne; ce volume sort du Collège de Mansfield, fondé récemment par les Eglises presbytériennes. Son auteur est un des professeurs de cette Faculté, M. Bartlet qui le dédie à deux théologiens de renom, MM. Fairbairn et Sanday.

Le *Siècle apostolique* fait partie d'une série d'ouvrages théologiques[2] composés par plusieurs savants de Grande Bretagne et d'Amérique, et il y a une certaine parenté intérieure entre cette collection et le dictionnaire de la Bible de Hastings. D'après la préface, il semble que cette série soit destinée au grand public des lecteurs instruits; mais le travail que nous avons sous les yeux repose sur une étude très détaillée des sources et sur une connaissance de la littérature actuelle, non pas seulement anglaise, mais aussi allemande.

M. Bartlet a accepté une lourde tâche; qui veut exposer les événements qui ont suivi la mort du Sauveur jusqu'à la fin du premier siècle trouve sans doute bien des secours, surtout dans les

[1] *The apostolic Age, its Life, Doctrine, Worship and Polity*, par James Vernon Bartlet, M. A. ancien élève d'Exeter College et lauréat de l'Université pour le grec du Nouveau Testament, chargé de l'enseignement de l'Histoire ecclésiastique à Mansfield College, Oxford. — Edimbourg T. et T. Clark 1900. 1 vol. in-12 de XLVI et 542 pages.

[2] *Eras of the Christian Church.*

grandes publications de l'école de Harnack, mais il rencontre sur son chemin une foule de questions qui ne sont pas encore résolues, surtout des questions de date pour la solution desquelles le jugement littéraire et religieux joue un rôle considérable et très délicat. Il n'est pas possible de se trouver d'accord avec l'auteur sur tous les points qu'il aborde et qu'il ne cherche point à éluder; cependant aucun lecteur ne saurait refuser de rendre témoignage à la conscience scientifique dont fait preuve M. Bartlet et à la clarté de son récit.

Nous avons dans ces pages une sorte d'introduction au Nouveau Testament sous la forme d'une histoire suivie et c'est bien ainsi que les livres du Nouveau Testament prennent leur place et reçoivent des événements la lumière dont ils ont besoin. Les monographies successives consacrées à ces livres dans les introductions proprement dites évitent difficilement les répétitions et surtout elles laissent chacun d'eux dans un isolement qui n'est pas naturel et qui nuit à la netteté de l'impression sur l'esprit.

M. Bartlet divise son exposé en quatre livres. Le dernier est le moins étendu, il offre une conclusion générale sur la vie des Eglises et sur la doctrine. Les trois autres sont donnés par la chronologie adoptée par l'auteur: la première génération (29-62), l'âge de transition (62-70), la seconde génération, postérieure à la destruction de Jérusalem.

Dans le premier livre, l'auteur raconte les faits en se servant des Actes, des Epîtres de Paul (y compris les Pastorales) et de l'Epître de Jacques. L'étude comparative de ces différentes sources est sobre, sérieuse, intéressante. Les voyages de Paul à Jérusalem sont comptés et caractérisés d'une façon qui ne sera pas acceptée généralement. La conférence de Jérusalem, telle que la raconte le chapitre XV des Actes ne serait pas la même que celle de l'Epître aux Galates (chap. II) et devrait être placée plus tard. L'Epître de Jacques est mise en regard des éléments les plus anciens de la Didaché.

Le second livre raconte et utilise l'Epître aux Hébreux qu'il attribue à la Palestine, la première Epître de Pierre qui se rattache à l'Asie Mineure, la Didaché qui le renseigne sur la Syrie septentrionale. Il y est aussi parlé de l'Epître de Jude et de la seconde épître de Pierre, ainsi que des premières formations de la littérature évangélique, jusqu'à Marc et Matthieu.

Enfin avec le troisième livre nous arrivons à l'Epître de Bar-

nabas, à l'Apocalypse de Jean, à l'Evangile de Luc, aux autres écrits de Jean et à l'Epître de Clément.

Notre résumé très sec n'a qu'une intention : faire apparaître la distribution des livres du Nouveau Testament dans les différentes périodes, mais il a le grave inconvénient de faire tort au caractère dominant de cet ouvrage qui est vraiment une histoire. Il y aurait ample matière à discussion mais cela mènerait un peu loin ; mieux vaut ici rendre hommage au résultat général obtenu par M. Bartlet. Il a réussi à donner un tableau historique et psychologique de l'état des esprits dans le premier siècle du christianisme. Nous avons été particulièrement attiré par ses descriptions des chrétiens d'origine juive.

ERN. M.

E. MÉNÉGOZ. — PUBLICATIONS SUR LE FIDÉISME [1].

Les publications réunies dans ce volume par M. le prof. Ménégoz sont de date et d'importance différentes. Tandis que les « Réflexions sur l'Evangile du salut » sont la reproduction d'un petit livre paru en 1879, le travail « Le salut d'après l'enseignement de Jésus-Christ » a été présenté le 21 avril 1899 à la conférence pastorale luthérienne, à Paris. Nous avons donc là des manifestations théologiques d'une période de vingt ans. Et non seulement les principales pièces nous sont données, mais de simples articles de journaux sont reproduits. Grâce à eux, nous pouvons nous faire une idée du remous produit dans le monde religieux par l'apparition et la marche de la barque théologique du fidéisme.

Cette barque a en effet une direction constante, de là l'unité d'esprit de ces trente-huit publications. Il n'y a de progression que dans les applications du même principe. Les problèmes soulevés se dégagent organiquement les uns après les autres.

Quel est donc le principe initial du fidéisme ?

En religion, nous avons soif d'absolu. Seulement, comme les éléments qui constituent les phénomènes religieux sont complexes, l'absolu peut être recherché dans différentes directions. Le catholique met l'absolu dans une institution ecclésiastique, l'orthodoxe

[1] Eug. Ménégoz, professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris : *Publications diverses sur le fidéisme et son application à l'enseignement chrétien traditionnel.* — Paris, librairie Fischbacher, 1900. IX et 425 pages.

protestant place son absolu dans un ensemble de vérités traditionnelles revêtues du manteau de la révélation. M. Ménégoz, lui, est plutôt d'avis que Dieu seul est l'absolu; que dès lors l'autorité souveraine, en matière religieuse, gît dans la vie religieuse elle-même. C'est dans notre contact direct avec Dieu que nous trouvons le roc solide sur lequel nous pouvons bâtir nos convictions. « Dieu nous parle par l'intermédiaire de ses messagers et par le témoignage immédiat de notre conscience. Il s'établit ainsi dans notre âme, entre la parole externe de Dieu et sa parole interne, un rapport vivant qui crée, développe, fortifie, purifie, éclaire notre vie religieuse, notre pensée, notre sentiment et notre volonté et qui nous met à même d'entendre la voix de Dieu, de la comprendre de mieux en mieux et de nous y soumettre comme à une seule autorité. Voilà comment nous entendons l'autorité de Dieu. » p. 71.

Cette orientation étant donnée, les problèmes soulevés par notre auteur se comprennent.

La distinction entre la foi et les croyances s'impose. Les croyances sont les efforts des penseurs pour exprimer leurs expériences chrétiennes. Leurs tentatives seront toujours dominées par leur mentalité. Un chrétien est un homme de son temps, de son milieu. Si la vie chrétienne prend sa source en Dieu, les expressions intellectuelles de cette vie refléteront la relativité de l'esprit des chrétiens. Elles ne peuvent pas avoir une valeur absolue. Les dogmes sont toujours soumis à une revision perpétuelle parce que les chrétiens se renouvellent, et voient les problèmes se poser sons un jour nouveau. Aussi M. Ménégoz peut-il soutenir la thèse du salut par la foi, indépendamment des croyances, non pas que les croyances soient inutiles, — quiconque a la vie chrétienne éprouvera toujours le besoin de la formuler,— mais il n'y a pas de formules absolues, elles sont relatives ; dès lors, elles ne sauraient être l'objet même du salut.

Et cette distinction entre la foi et les croyances s'applique non seulement aux dogmes ecclésiastiques, mais aussi aux livres de la Bible.

Le problème des miracles se pose à son tour. La mentalité de nos contemporains n'est pas la même que celle des rédacteurs de nos livres saints. Dès lors, nous pouvons prendre la sève religieuse qui circule dans l'exposition des faits rapportés sans être obligés d'accepter leur notion du miracle. « Nous n'en croyons pas moins

au miracle, tout aussi fermement que les auteurs sacrés, mais nous nous l'expliquons autrement. Pour les anciens, le miracle est une intervention de Dieu interrompant le cours *naturel* des choses ; pour nous, il est une intervention de Dieu interrompant le cours *fatal* des choses. Pour les anciens, il est un acte divin libre, *contraire* aux lois de la nature ; pour nous, il est un acte divin libre *conforme* aux lois de la nature. » p. 154.

Et si la foi est plus ou moins indépendante des dogmes, de la notion du miracle des auteurs sacrés, elle est aussi plus ou moins indépendante des documents sacrés. De là le sujet si captivant : « L'histoire sainte et la foi religieuse, » où M. Ménégoz soutient avec talent ces deux thèses : l'histoire sainte n'est pas, comme le veut l'enseignement traditionnel, *une histoire qu'il y ait obligation à croire ;* elle est inversément *une histoire qui doit produire et nourrir la foi.*

Les problèmes soulevés par le fidéisme doivent en effet nous faire de plus en plus distinguer entre le fondement de notre certitude religieuse et les sources de notre foi chrétienne. Le roc sur lequel nous pouvons faire reposer nos convictions, ce sont bien nos expériences chrétiennes elles-mêmes. Aucune croyance présentée au nom d'une Eglise, au nom d'une révélation spéciale quelconque, et acceptée uniquement par la voie de l'autorité extérieure, ne peut supporter la comparaison avec une vérité acquise par le contact personnel de notre âme avec la réalité qu'elle représente. Mais si je ne puis être absolument certain que de ce qui parle à mon âme, le chrétien ne peut se développer qu'en restant en contact avec les chrétiens de son temps, et particulièrement avec la personnalité du Christ. La vie d'une Eglise, sa prospérité, dépend, pour une large part, du fait qu'elle ne cesse d'aller retremper sa foi dans la sève des origines du christianisme. Mais cette dépendance est relative, elle n'est pas absolue ; elle permet au chrétien du dix-neuvième siècle de trier les éléments, de laisser dans l'ombre ceux qui ne touchent pas de près l'essence même de l'esprit chrétien.

En portant haut élevé l'étendard du spiritualisme chrétien, le fidéisme rend de grands services à nos Eglises, qui ont toujours la tentation de prendre des questions connexes pour le problème central.

A. F.

REVUES

Theologische Studien und Kritiken

Quatrième livraison.

Ryssel : Les nouveaux fragments hébreux du livre de Jésus-Sirach et leur provenance (*suite*). — *Kranichfeld :* La suite des idées dans le discours d'Etienne, Act. VII, 2-53. — *Kœhler :* L'influence de la réformation allemande sur l'œuvre réformatrice de Jean Houter, en particulier sur son organisation du culte. — *R. Schmidt* : La collaboration des gens cultivés en Grande-Bretagne à la solution des problèmes scientifiques, religieux et philosophiques, à propos des œuvres de feu le duc d'Argyll. — *Günther :* Exégèse de Rom. IX, 5. — Bulletin.

Neue kirchliche Zeitschrift

Juillet.

von Burger : Gustav Holzhauser. Notice nécrologique.— *Kolde :* Edw. Irwing. (Fin.)— *Wilh. Schmidt* : Questions éthiques. — *C. Stange :* Les relations de Luther avec la théologie de son ordre. — *Vict. Schultze :* Post-scriptum au sujet de la liturgie pour la confirmation, de Waldeck, 1529.

Août.

Avant-propos du nouveau rédacteur (*W. Engelhardt*). — *Haller :* La notion de la régénération d'après l'Ecriture. — *A. Meyer :* La foi de Jésus et la foi en Jésus. — *W. Schmidt :* Questions éthiques, II, La conscience.

Septembre.

L. Stœhlin : La dernière philosophie de Schelling et l'exposé qu'en a fait Kuno Fischer. — *Mylius :* L'aspiration de l'homme, en particulier du chrétien, à saisir la vérité. — *Ed. König :* L'hyperbole. (Etude de rhétorique biblique). — *Ernst Bröse :* Les entretiens de Gœthe avec le chancelier Friedrich von Müller.

Zeitschrift für Theologie und Kirche

Cinquième livraison.

R. Knopf : La composition sociale des plus anciennes communautés pagano-chrétiennes. — *J. Haller :* Les missions et la vie ecclésiastique. — *G. Wobbermin :* La relation de la théologie à la science moderne et sa place dans le cadre général des sciences.

Revue néo-scolastique

Août.

J. Halleux : L'hypothèse évolutionniste en morale. — *A. Thiéry :* Le tonal de la parole. — *D. Mercier :* Le bilan philosophique du XIXe siècle (*suite et fin*). — *F. Martin :* La ligue contre l'athéisme. — Chronique philosophique. — Comptes rendus. — Revue des revues.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

1900, 2me fascicule.

Ch. Torrey : Les deux lettres de 2 Macc. I, 1-9 et I, 10-II, 18. — *Max Löhr :* Les cod. Alex. et Sinaït. en ce qui concerne le livre de Tobie. — *Eb. Baumann :* L'utilisation de la Peshita pour la critique textuelle du livre de Job (*fin*). — *W. Bacher :* Deux remarques: 1. Sur les notices marginales en persan du Sirach hébreu; 2. Sur un mot (רֶקֶב, une outre) à introduire dans le dictionnaire hébreu. — *Oefele :* L'inspection du foie. Ezéch. XXI, 26. — *W. Riedel :* Mélanges: 1. L'ordre dans lequel les tribus d'Israël sont rangées dans Deut. XXXIII; — 2. Ps. XLV, 13; — 3. Ps. X, 9-10; — 4. Baba bathra fol. 14 sq.; — 5. פֶּסַח (expliqué par le copte comme signifiant « la moisson »); — 6. בצאת השנה Ex. XXIII, 16; — 7. Am. IX, 10. — *B. Stade :* Post-scriptum au sujet de la conjecture de M. Riedel concernant le sens de פסח. — *J. Kahan :* Les prétendus « faits » du Dr Mandelkern. — Bibliographie.

Zeitschrift des deutschen Palæstina-Vereins.

Vol. XXIII, 1re et 2me livraisons.

M. Hartmann : Contributions à la connaissance de la steppe de Syrie (*suite*). Avec une carte. — *L. Gautier :* A propos d'un article du Dr Furrer sur Kersa. — *H. Christ :* De quelques ouvrages récents concernant la flore des pays bibliques. — *V. Ryessl :* La « Géographie de la Palestine ancienne » du Dr Buhl.

Zwingliana.

1900, 2me fascicule.

E. Egli : Zwingli hébraïsant. — *Le même :* Préliminaires d'une nouvelle édition des Œuvres de Zwingli: XVII. Rectifications chronologiques au premier volume de sa correspondance. — *Herm. Escher :* Le prétendu portrait de Zwingli à Florence (est celui d'un nommé Wigle van Aytta de Zuichem en Frise). — *H. Baiter :* Zwingli et (son beau-fils) Gerold Meyer v. Knonau. — *H. Zeller-Werdmüller :* Médailles en l'honneur d'Ambr. Blarer,

le réformateur de Constance (avec planche). — *T. Schiess :* Jacob Salzmann (Salandronius), régent à Coire, un ami de Zwingli. — *E. Egli :* Noms propres français (en transcription allemande du XVIe siècle). — *Le même :* Le pélerinage du capitaine Schönbrunner de Zoug à Saint-Jaques de Compostelle, en 1531. — *Rob. Hoppeler :* Pour servir à la biographie du chroniqueur Laur. Bosshart de Winterthour. — *A. Fluri* et *R. Bölsterli :* Renseignements complémentaires sur Ulrich Bolt, l'un des anabaptistes schwyzois contemporains de la Réforme. — *E. :* Nouvelles du Palatinat, 1570. Mariage du duc Casimir. (D'après une copie de la main de Bullinger). — *E. :* Miscellanées. — Bulletin bibliographique.

Schweizerische theologische Zeitschrift.

Troisième livraison.

R. Peters : L'économe infidèle et la question des similitudes. — *H. Schachenmann :* Un apologète chrétien (F. Bettex). — *W. Staub :* Communauté religieuse et individualité (*suite*). — *W. Hadorn :* Les Inspirés du XVIIIe siècle et leurs relations avec la Suisse. — Bulletin.

Rivista Cristiana

Juin.

G. Capurro : Pour et contre le socialisme. — *Em. Comba :* Julie Gonzague. (Suite.) — *G. Grilli :* « Los von Rom » en France. — *Celli* et *Luzzi :* Sur l'hygiène de la Sainte-Cène. — *F. G. Franceschini :* Le bouddhisme en Italie. — *E. Bosio :* Eclaircissements bibliques. (Hébr. XIII, 10.) — *Em. Comba :* Revue du mois. — Extraits des revues. — Petites notices.

Juillet.

How. Theof. Gay : La seconde épître aux Romains. — *Em. Comba :* Julie Gonzague. (Fin.) — *P. G. Franceschini :* Le « Rerum italicarum Scriptores » de L. A. Muratori et la papauté. — *E. Bosio :* Une enquête sui generis sur le protestantisme. — *Giov. Grilli :* L'Anti-Haeckel du professeur Loofs de Halle. — *B. Celli :* Encore l'hygiène de la Sainte-Cène. — *S. Lopresti :* L'attitude du chrétien vis-à-vis du socialisme. — *Em. Comba :* Revue du mois. — Extraits des revues. — Petites notices.

Zeitschrift für praktische Theologie

Troisième livraison.

O. Frommel : J. P. Hebel comme prédicateur. — *Diehl :* La « réforme de la prédication » par le duc Ernest de Gotha et la critique qui en fut faite par des théologiens hessois. — *Mau :* Le service funèbre (*suite*). — *Meincke :* Allocution de mariage (sur Apoc. II, 10). — Bulletin.

Revue philosophique

Janvier 1900.

Dr G. Tardieu : L'ennui. Etude psychologique. (1er article.) — *A. Bertrand :* L'enseignement scientifique de la morale. — *A. Schinz :* Sens commun et philosophie. — *B. Bourdon :* L'unité stéréoscopique. — *C. Hémon :* Deux lettres inédites de Proudhon. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Livres nouveaux.

Février.

L. Winiarski : L'énergie sociale et ses mensurations. — *Evellin* et *Z :* L'infini nouveau. — *Dr G. Tardieu :* L'ennui. Etude psychologique. (2e article.) — *Dr Toulouse* et *N. Vaschide :* L'asymétrie sensorielle olfactive. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Nécrologie. — Variétés.

Mars.

A. Lalande : Progrès et destruction. — *Dr E. Tardieu :* L'ennui : Etude psychologique. (Fin.) — *L. Winiarski :* L'énergie sociale et ses mensurations. (Fin.) — *G. Belot :* La religion comme principe sociologique. — *G. Daubresse :* L'audition colorée. — Analyses et comptes rendus.

Avril.

Bouglé : La sociologie biologique et le régime des castes. — *Dunan :* La première antinomie mathématique de Kant. — *Borel :* L'antinomie du transfini. — *Vaccaro :* Pour la sociologie et « pro domo. » — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Livres nouveaux.

Mai.

F. Le Dantec : Homologie et analogie. — *Gérard-Valet :* La psychologie objective. — *Claparède :* Sur l'audition colorée. — *G. Richard :* Les devoirs de la critique en matière sociologique. — *G. Richard :* Travaux italiens sur la criminalité. — Analyses et comptes rendus.

Juin.

P. Paulhan : Les esprits synthétiques. — *Dugas :* Fanatisme et charlatanisme. Etude psychologique. — *Calinon :* Sur la géométrie numérique. — *Blum :* Le mouvement pédologique et pédagogique. (1re partie.) — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Livres nouveaux. — Table des matières.

Juillet.

B. Bourdon : La perception des mouvements par le moyen des sensations tactiles des yeux. — *L. Dauriac :* Criticisme et monadisme. — *C. Bos :* Les croyances implicites. — *Blum :* Le mouvement pédologique et pédagogique. (Fin.) — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Correspondance. — Livres nouveaux.

TABLE DES MATIÈRES

Année 1900.

I. ÉTUDES ET COMPTES RENDUS

Pages

Charles Secrétan et la philosophie kantienne, par *Joseph Duproix* . . . 5, 168

Le principe protestant de l'autorité de la Bible est-il modifié par les résultats de la théologie biblique? par *H. Narbel* 36

Le mythe et la légende, par *H. Paschoud* 59

Etude sur le dogme de la prédestination, d'après l'histoire et l'expérience chrétienne, par *Ed. Logoz* 105

Isaac Sagnol de Lacroix, par *E. Jaccard* 121

La dialectique de Schleiermacher, par *D. Tissot* 156, 294, 521

Rothe, sa notion de l'esprit et sa théorie du péché, par *H. Narbel* 201

Luther à Rome, par *Emilio Comba* 228

D'où nous vient le Christ? par le Dr *Georges Matheson* (traduit de l'anglais par *Clément de Faye*) 247

Un vieux sermonnaire, par *Ad. Correvon* 281

L'idée de l'Etat et de l'Eglise chez les théologiens luthériens, réformés et modernes, par le Dr *Karl Rieker* (traduit de l'allemand par *J.-Eugène Choisy*) 302

Des limites de la science et du subjectivisme en matière de connaissance religieuse, par *Jules Gaudard* 345

Joseph de Maistre théoricien de l'ultramontanisme, par *Emile Lombard* 385, 491

Dieu et l'éternité, par *Maurice Chavannes* 415

Le Christ historique d'après W. Herrmann, par *Robert Favre* 454, 481

La philosophie de Green, d'après M. Fairbrother, par *Phil. Bridel* 544

II. FAITS DIVERS

Sociétés théologiques de langue française. Leurs travaux pendant l'année 1898-1899 365

Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne. Programme de 1900 477

III. BULLETIN

Pages

ARNAUD. Essai sur le caractère de la langue du N. T. (*E. C.*) 272
BARTLET. The apostolic Age. (*Ern. M.*) 574
BOIS. L'éternité de Dieu (voir l'art. de *M. Chavannes*) 415
GRANDGEORGE. Saint-Augustin et le néo-platonisme (*Jean Rambert*) 377
GRETILLAT. Morale chrétienne. Tome II (*P. Lobstein*) 83
HARNACK. Das Wesen des Christenthums (*Ch. R.*) 567
HOCART. La question juive (*H. V.*) 87
KRÜGER. Les 8 premiers chap. de la lettre de Paul aux Romains (*E. Combe*) 371
MÉNÉGOZ. Publications sur le fidéisme. (*A. F.*) 576
MONNIER. La première épître de Pierre. (*J. B.*) 573
Morale sociale (*R. Fath*) 98
PAUTZ. Muhammeds Lehre von der Offenbarung (*Jean Spiro*) 93
PREUSCHEN. Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft (*H. V.*) . . . 92
REYMOND. Essai sur le subjectivisme et le problème de la connaissance religieuse (voir l'article de M. *Gaudard*) 345
WHITE. Histoire de la lutte entre la science et la théologie (*R. Fath*) . . . 275

IV. REVUES

Deutsch-evangelische Blätter 101
Neue Kirchliche Zeitschrift. 277, 383, 579
Revue de métaphysique et de morale 100
Revue internationale de théologie. 103, 384
Revue néo-scolastique. 279, 384, 580
Revue philosophique 99, 582
Rivista christiana. 104, 280, 384, 581
Schweizerische Theologische Zeitschrift 102, 279, 383, 581
Theologische Studien und Kritiken 103, 277, 579
Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins 279, 580
Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 278, 580
Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft. 92, 280, 382
Zeitschrift für Kirchengeschichte 102, 277, 382
Zeitschrift für praktische Theologie 103, 383, 581
Zeitschrift für Theologie und Kirche. 103, 278, 382, 579
Zwingliana 1900 . . . . . 279, 580

BR
3
R4
année 33

Revue de théologie et de philosophie

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY